د. محمود أبو زيد

الوعي بالمجتمع

التاريخ الفكري لمصر القرن العشرين





د. محمود أبو زيد

الوعي بالمجتمع
التاريخ الفكري لمصر القرن العشرين



بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية إدارة الشئون الفنية.

أبو زيد، محمود.
الوعى بالمجتمع، التاريخ الفكرى لمصر القرن العشرين/ محمود أبو زيد
القاهرة : دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨ .
٢٩٦ص ؛٢٤×١٧سم.
تدمك: ٣ – ٠٠٣ – ٤٦٣ – ٩٧٧ – ٩٧٨
١ – الثقافة – مصر ٢ – المجتمع المصرى
٣ – مصر – الأحوال الاجتماعية ٤ – مصر – الأحوال الثقافية
أ – العنوان ٣٠٦,٤

الكتاب : الوعى بالمجتمع التاريخ الفكرى لمصر القرن العشرين

المؤلف : د. محمود أبو زيد

رقم الإيداع : ١٦٣٣٠ / ٢٠٠٨

تاريخ النشر : ٢٠٠٩

الترقيم الدولى : I. S. B. N. 978 - 977 - 463 - 003 - 3

الناشر : دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع
شركة ذات مسئولية محدودة

الإدارة والمطابع : ١٢ شارع نوبار لاظوغلى (القاهرة)
ت : ٢٧٩٤٢٠٧٩ فاكس ٢٧٩٥٤٣٢٤

التوزيع : دار غريب ٣,١ شارع كامل صدقى الفجالة – القاهرة
ت ٢٥٩٠٢١٠٧ – ٢٥٩١٧٩٥٩

إدارة التسويق والمعرض الدائم : ١٢٨ شارع مصطفى النحاس مدينة نصر – الدور الأول
ت ٢٢٧٣٨١٤٢ – ٢٢٧٣٨١٤٣

www.darghareeb.com

المحتويات

تصدير

إن المتأمل لواقع المجتمع المصري عبر مسيرته الطويلة منذ بواكير عصر النهضة، لابد سوف يلاحظ حشدًا هائلاً وكمًّا متراكمًا من الأحداث والوقائع والرؤى والأفكار والأيديولوجيات، التي عكست في جماعها منعطفات أساسية وحاسمة في وعي المجتمع، الذي ظلت فئاته وعناصره ومكوناته على تنوعها واختلافها وخلافاتها، تتلمس طريقها للتعامل مع واقعها المعيش، الذي لم يكن في معظم الأحيان أكثر من مغامرة معرفية، أو مناظرة متصلة بين قوى التنوير من ناحية وأعوان وخفافيش الظلام والتجهيل من ناحية أخرى. معركة ضد مختلف مظاهر الجمود الفكري والثقافي، تلك التي طالما اعترضت المسيرة وعوقتها.

إزاء هذا صار ضروريًا أن تتوافر النظرة النقدية التحليلية القادرة على النفاذ وسبر غور مختلف القضايا والمشكلات التي حبل بها الواقع في أوقات كثيرة، وتداخلت واختلطت وتمازجت فيها العديد من الاجتهادات والنظريات التي بسطت وجودها وتناقضاتها وضجيجها إلى مختلف مجالات الفكر والثقافة والعقيدة والفلسفة والعلم والفن، وسائر النظريات الاجتماعية والسياسية على السواء، وخصوصًا بعدما تكشف للوعي المتنامي أن الكثير مما عاشه المجتمع كان فاسدًا، وما كان أوله فاسدًا فآخره كذلك.

وللحق فإنه - والحال هكذا - لا يعود كافيًا مجرد الانشغال بأحوال الناس وظروفهم، أو حتى دوام الحديث عن هموم المجتمع، وما يطرأ عليه من تغيرات وتحولات بفعل مختلف القوى والمؤثرات الداخلية والوافدة، وإنما الكشف عن أسباب كل هذا ودواعيه وتطوراتها وتجاوزه، ليس لفهم وتفسير تاريخنا الماضي فحسب، ولكن أيضًا من أجل أن نستشف ملامح وأبعاد تطورنا المستقبلي القريب والبعيد في ضوء ما تسفر عنه التجربة الحياتية الصادقة، والعملية العقلية الواعية من مؤشرات ونتائج وأوضاع .

إن الطليعة المثقفة الواعية والناقدة ثروة لا تقدر بثمن إن هي قامت بواجبها تجاه المجتمع خلال فترات تحوله وفترات شدته ومعاناته؛ لأن عليها تقع ليس فحسب مسئولية

فهم وتفسير المشكلات التي يعـاني منها تفسيراً حقيقيًا وتقديم حلول حـقيقية لها، ولكن الأهم أنه تقع عليها مسئولية إثارة الوعي وإيقاظه ليعرف المجـتمع طريقه وكيفية مواجهة أي أخطار أو أخطاء مـحتملة. فـما عـادت مواقف الصـمت والتردد والخـجل والخوف والتهاون والتهـادن تفيد في شيء بعدما أصبحت المسـئولية مسئولية عقل وضـمير يتعلق بهما مستقبل أمة بأكملها. وفي موقع القلب منها قضايا الدولة والمجتمع والعدل والحرية والديمقراطية والمسـاواة وحق تقرير المصير. . .إلخ، ليتحـقق التناغم والتناسق والانسجام بين نبض العقل ورجفة الوجدان، ووقع الأقدام فوق الطريق.

الوعي بالذات وبالآخـر هو المفتـاح إذن وحجـر الأساس القـوي المتين. وهذا الكتاب المهموم بالوجود والمصير يتكون من أربعة أبواب تنتظم تسعة فصول تمهد لها وقفة قصيرة لإيضاح بعض الاعتبارات النظرية والمنهجية الواجبة .

الباب الأول وهو من فـصلين (الأول والثاني) تفـرد للحديث عن المجتـمع المصري وآفاق العشرينات والثلاثينات من القرن. بينمـا اختص الباب الثاني وهو في ثلاثة فصول (الثالث والرابع والخامـس) بمناقشة ديناميات التطور السياسي والاجتماعـي منذ النهضة حـتى منتصف القـرن العشـرين . أما البـاب الثـالث وهو من فصلين اثنين (السـادس والسابع) فكان بمثابة بانوراما ثقافية لمناقشة مختلف القضايا الأدبية والفنية المعاصرة برؤى ونظرات جديـدة. ثم الباب الرابع من فـصلين أيضًا (الثـامن والتاسع) فتنـاول بالحديث والمناقشة والتحليل مختلف مظاهر التناقض المعـرفي وإشكاليات الوعي بالمجتمع، مركزًا بصفة خـاصة على جدلية الـعلاقة بين الفكر والواقع من ناحيـة، وعلى الخطاب النقدي للتعرف على ما إذا كانت أزمته عارضة أم بنيوية من ناحية ثانية.

وفي تصوري أن الأمر بهذا السياق هو أقرب إلى التجاوب مع الواقع والمنطق اللذين يمليهمـا الالتزام العضوي بهـموم المجتمع وقضـاياه التي نحن في أمس الحاجة لفهـمها وتصحيحيها، ولو حتى من خلال النقد والإشارة إن لم يكن تعرية الأخطاء وكشفها.

والله ولي التوفيق

مصر الجديدة
يوليو ٢٠٠٨

م.أبـوزيـــد

اعتبارات نظرية ومنهجية:

هذا كتاب في التاريخ الفكري Intellectual History . وكتاب من هذا النوع لابد يدور بصفة أساسية حول أفكار الإنسان، وعواطفه، وانفعالاته، وهذا مجال ينسحب على كل نطاق التعبير الإنساني، كما ينعكس في الكتابة والكلام والفعل والممارسة والتقاليد والأعراف والفن والرمز والأساطير والعلوم، وما إلى ذلك، مما يجعل أية محاولة للخوض في كل هذا محاطة بكل صنوف المخاطر والصعوبات. وحتى إذا نحن حاولنا تضييق النطاق بالقول بأن محور الاهتمام سوف ينصب على تلك الجوانب التي يعتقد أن لها تأثيرها البالغ، لما تميزت به من خصائص وسمات في التجربة الإنسانية، فإن هذا ينبغي أن يتم في إطار ما أتيح لهذه التجربة من حرية وانطلاق. ومن هذه الزاوية فقد يكون ضروريًا أن نتذكر تلك المقولة التي تقول بأن عملية التعقيل Rationalization هي الأكثر عمقًا في التجربة البشرية كلها، وأن «التغير» هو ماهية التاريخ، وأن التاريخ نفسه لا يمكن أن يكون إلا قضية الحرية ذاتها[(1)] . History was necessarily the story of Freedom.

وعلى كل حال فإن هناك - ارتباطًا بهذه المحددات - مجموعة من الاعتبارات التي يجب مراعاتها وهي:

أولاً: أن الكتابة في هذا الموضوع تنطوي على نوع من الانتقائية للقضايا والمسائل التي سوف يدور الحديث حولها، مما يلزم معه التعريف، أو على الأقل، تحديد هذه المسائل والقضايا.

أما الاعتبار الثاني: فيتعلق بالمشكلات التي تثيرها قضية «عقلانية التاريخ» وهذان الاعتباران يضعانا مباشرة أمام قناعتي بأنه لكي نقول شيئًا معقولاً عن تاريخ الأفكار، لابد أن نكون على قدر من الإقدام الواعي الذي عادة ما يتصف به الاجتماعيون، وهم يسعون نحو تشييد بنية معقولة من تصوراتهم وفرضياتهم وخبراتهم. وفي تصوري أن التصدي لكل هذا يلزمه أن يكون الإنسان على وعي تام

(1) Berlin, Isaiah; Historical Inevitabitlity. London. 1954. p. 32.

بما يستخدمه من ألفاظ وعبارات ومصطلحات ومفاهيم، ضمانًا لعدم الوقوع في التخبط أو التناقض الذي يمكن أن يقع نتيجة الاستخدام الفضفاض لكل هذا.

وبالنظر إلى إشكالية ما اتفق على تسميته «الوعي» بالمجتمع، فإن البحث في هذه الإشكالية سوف يكشف عن وجود علاقة ديناميـة تربط هذا الوعي بحركة المجتمع، وبالقوى الاجتماعية والسياسية.. .إلخ القائمة فيه، وهي علاقة ذات طبيعة جدلية وتفاعلية في آن معًا. ولهذا فإن فهم هذه الإشكالية فهمًا جيدًا، لا يتسنى إلا من خلال هذه الثنائية ذاتها، التي تنطوي على أبعاد الوعي التي تنطوي على نوعيته وشدته وما يوجد بينه وبين القوى المؤثرة من علاقات أثر وتأثير.

وبالرغم من أهمية وضوح الموقف الفكري أو الأيديولوجي لأي كاتب أو مفكر، فإن أخشى ما أخشاه، الوقوع في إسار التبعية الإيديولوجية لليمين أو اليسار، لأن هذا من شأنه أن يفرض قيودًا تكرس التبعية النظرية والمنهجية، مما يؤدي بالضرورة إلى تزييف الإدارك الموضوعي للمجتمع ومشكلاته، وبذلك يبدو الإدراك الواعي للتاريخ السياسي والاجتماعي وكأنه ضرورة من الضرورات اللازمة لفهم أية نظرية في المعرفة، طالما أن هناك علاقة جوهرية بين المعرفة والبناء الاجتماعي، تمامًا مثلما أن عدم فهم ما يعمل في الحاضر من عوامل ومتغيرات مما يؤدي ليس إلى اللاواقعية المنهجية فحسب، وإنما إلى الاغتراب عن حقيقة الواقع، وبالتالي عدم إدراكه والوعي به، والوقوع في تزييفه. مما يعني أن اغتراب كل من النظرية والمنهج عن البناء الاجتماعي، لابد أن يؤدي إلى التحليل الناقص والتفسير الذي يناقض كل من الواقع والتاريخ، وهذا معناه ضرورة التركيز إذن على مكونات البناء الاجتماعي والعلاقات المتبادلة بينها وبين الوعي، وإنما في مصطلحات وعلاقات جدلية بعيدة عن الماركسية التقليدية التي جعلت من الوعي مجرد مستوى بسيط من انعكاس البناء التحتي الذي يشكل الأساس المادي للمجتمع.

وهكذا فلا تكون العبرة في مجرد القول بوجود بعض المتغيرات الماضية أو الحالية، ولكنها في مدى الوعي بها وبظروف المجتمع وبحركته، وفي القدرة على تفسير هذا الواقع وما فيه من ظواهر لها دينامياتها ومشكلاتها.

وعمـومًا فليـست هناك أية حاجة لـلعودة إلى الوراء إلى تلك المراحل عندمـا كان الإنسان مجرد كائن بيولوجي لا ينفصل عن الطبيعة أو يتناقض معها، وحسبنا القول بأن الوعي نتاج اجتماعي مـثلما هو نتاج تاريخي، وهذه ناحية لها أهميتـها؛ لأنها تستدعي مراجعة بعض الدعاوي التي شاع استخدامها رغم ما تنطوي عليه من مغالطات .

بالرغم من التسليم بأهمية الدور الذي قد تقوم به النخب (الصفوات) المثقفة في العمليـة التاريخية وصنع التـاريخ، فليس معنى هذا أن صنع التاريخ رهين فـحسب بجهـد هذه ا لصفـوات، وذلك لسبب بسيط هو أنهـا لا تمثل في آخر الأمـر سوى بعض جوانب المشهـد في كليته. أضف إلى ذلك أن كلاً منها، ومثلهـا كل طبقة أو جماعـة، يكون لها في العادة وعيهـا الخاص الذي يتعلق بالدرجة الأولى بمصـالحها وغاياتها وأساليب تحقيقها لهذه المصالح والغايات .

اللفظ الثاني الذي يجب تحديد معناه هو لفظ العقل. وهنا يبدو لي أن الأجدى من الخوض في متاهات التعريف، أن نحاول تحديد المجالات التي قد تبدو مقابلة أو حتى مضـادة له أو متداخلة معه، مـثل العاطفة والانفعال أو حـتى السلطة التي قد تكون متـجسدة في كبـت حرية العقل في فهم الأمـور على أساس تقديره وحـمه، وبخاصة سلطة النص الديني. ويترتب على ذلك أن يصـير العقل قوة بشرية توضع في مقابل الانفعال والعاطفة، أو قوة مضادة للسلطة، أو بتعبير آخر هو قوة للمعرفة وللعلم وللانتقال من وضعية إلى وضعيـة أخرى أحسن وأفضل. أو كما عبر هجيل Hegel عن كل هذا وهو يربط بين الوعي والعـقل بقوله[1] «العقل هـو أعلى صورة من صور الوحدة. أي تلك التي تجـمع بين معرفة الموضوع ومعرفـة الذات. فالعقل هو إذن ذلك الوعي الذي نفـعله حين ندرك وجـود انسجـام أسـاسي بين الحقـيقـة الموضوعية من ناحية، وأفكـارنا الذاتية من ناحية ثانية. . . ولكن هذا الوعي لا يمثل واقعة معطاة، بل هو كـسب تدريجي، يجيئ تاريخ البشرية كله، فيـحدد لنا معالمه ويرسم أمامنا مراحل تطوره، ومـا الجدل سوى تلك العملية التي يتم بمقـتضاها هذا التحقق التاريخي للعقل».

---

(1) Hegel, G. W. F; Phenomenology of Mind. Trans by J. Baillie. Second Edition. London, 1931, pp. 329-330.

ورغم اتفاقنا المبدئي مع هيجل، فإني أعتقد أن المشكلة مازالت قائمة في عملية التعقيل ذاتها التي ينتهجها العقل والتي قد تحول دون الوصول إلى مثل هذا الانسجام أو الوحدة التي أشار إليها هيجل. فالتاريخ السياسي والاجتماعي ليس خاضعًا لمثل قبضة هذا التفكير المنطقي المحتوم، الذي ينصب معظمه على شرح وتفسير مواقف واتجاهات الطبقات المسيطرة (الصفوات) والمثقفة، والتي غالبًا ما يكون لها فهمها ومنطقها الخاصين بها. بينما الاهتمام ينبغي أن يكون بالدرجة ذاتها بمواقف وآراء الطبقة الوسطى وغيرها من الطبقات باعتبارها المنخرطة حقيقة في الموقف السوسيولوجي العام، حيث تلعب العناصر والمكونات اللامنطقية دورًا في غاية الخطورة في الفعل الاجتماعي والسلوك الإنساني بعامة. ومن ثم يتحدد الهدف النهائي للعقل في إسباغ نوع من المنطق أو المعقولية على هذه العناصر والمكونات أو الرواسب والبقايا والمشتقات أيًا كانت تسميتها. وهذا ما كنا نقصده بوجود علاقة دينامية تربط الوعي بحركة المجتمع والقوى السياسية والاجتماعية حيث تتضح طبيعة الارتباطات والعلاقات بين المادة والفكرة والعقل، وكل ما تزخر به حياة الإنسان والمجتمع من مصاعب وإشكاليات. فماذا إذن عن تغيرات وتحولات العلاقة بين الوعي والواقع الاجتماعي في مصر وبخاصة منذ بداية القرن العشرين؟ وماذا أثر ذلك في الإنسان وفي المجتمع على السواء؟

لقد كتب الكثير جدًا عن حياتنا الفكرية خلال هذه الفترة، ولكن اللافت هو أن جانبًا كبيرًا مما كتب كان في مجمله لبعض الأقلام التي كان لأصحابها تجاربهم الشخصية التي مثلت المحور الرئيسي لكتاباتهم.

أعني أنها كانت أقرب إلى رواية الحياة الخاصة كمدخل أو حتى كإطار للحديث عن رواية الحياة العامة، على اعتبار أن لهؤلاء دورهم الذي لعبوه، واقتناعًا منهم بأن حياة الكبار الخاصة هي صورة صادقة للعصر الذي ينتمون إليه، أو الذي ينتمي هو إليهم.

ولكن هذا لا يمكن الأخذ به على إطلاقه. صحيح أنه قد يكون للفرد دور في صناعة التاريخ، وهذا منهج متعارف عليه، وأشرت إليه سابقًا. ولكن السؤال هو: ألا يمكن أن يحدث هنا قدر من المغالاة في أهمية هذا الدور وما لعبه في الحياة

الاجتماعية، أو على العكس، منطويًا على قدر من الاستهانة بأهمية هذا الدور خاصة إذا لم يتم البحث في إطار محكم من الموضوعية، مما يجعل الأمر أقرب إلى الانطباعات منه إلى البحث العلمي. وهذه ناحية لها خطورتها، خاصة وأن الفترة قد مثلت، ولاشك، مرحلة الثورة الوطنية الديمقراطية التي لا يمكن الاكتفاء في الحديث عنها عن دور الفرد وحدة أيًا ما كان هذا الدور دون الانتباه إلى نضال المجتمع ككل ونضاله ككل.

ونزولاً على هذا الاتجاه فإن القارئ سوف يلاحظ أننا نركز خلال هذه الدراسة على مسألتين محوريتين هما: **أولاً:** أننا سوف نهتم بإبراز المواقف الفكرية والنظريات التي برزت لدى المفكرين الذين كان لهم تأثيرهم الذي ترك بصماته على الأجيال اللاحقة حتى منتصف القرن على الأقل. **ثانيًا:** الكيفية التي استطاع بها هؤلاء أن يحفزوا العقلية المصرية لأن تصل إلى ما وصلت إليه من وعي وإدراك بطبيعة المجتمع ومشكلاته.

وأتصور أن وقفتنا بهذا الصدد سوف تطال بعض الأسماء من أمثال رفاعة الطهطاوي (١٨٠٣ - ١٨٧٣) ، وعلى مبارك (١٨٢٣ - ١٨٩٣)، وحسين المرصفي (١٨١٥ - ١٨٩٥)، ومحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥)، وعبدالله النديم (١٨٤٤ - ١٨٩٦)، والأفغاني (١٨٣٩ - ١٨٩٧)، ورشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥)، والبارودي (١٨٣٨ - ١٩٠٤)، وإسماعيل صبري (١٨٥٤ - ١٩٢٣)، وتأثيرهم في الأجيال الأصغر من أمثال: أحمد لطفي السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣)، وطه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣)، وهيكل (١٨٨٨-١٩٥٦) وإبراهيم المازني وأحمد أمين، وأحمد شوقي (١٨٦٨- ١٩٣٢)، وعزيز أباظة (١٨٩٨ - ١٩١٣)، وعبد الرحمن شكري (١٨٨٦ - ١٩٥٨)، والعقاد (١٨٨٩ - ١٩٦٤)، ومصطفى عبد الرزاق (١٨٨٥-١٩٤٧)، وعلي عبد الرازق (١٨٨٨-١٩٦٦)، ومحمد الخضر حسين (١٨٧٥-١٩٥٨)، وعلي الجارم (١٨٨١-١٩١٩)، ثم زكي نجيب محمود (١٩٠٥-١٩٩٣)، وسلامة موسى (١٨٨٨-١٩٥٨)، وعلي عبد الواحد وافي (١٩٠١-١٩٩٢)، ويوسف كرم وأبو العلا عفيفي، وثابت الفندي، وغيرهم كثيرون ممن كان لهم فضل سواء الإعداد وتهيئة الأجواء للنهضة التنويرية، أو السير

بها إلى مراحل أبعد. ومن الطبعي أن يتم كل هذا من وجهة نظر تحليلية ونقدية تبرز الدور الذي كان لهؤلاء في دعم مختلف الاتجاهات التي حفلت بها الساحة طوال هذا القرن، ولكن دون أن تعني هذه النظرة النقدية أي شيء إلا محاولة فهم أسباب الظواهر والأحداث ونتائجها وآثارها، والدور الذي قامت به مؤلفات هؤلاء وكتاباتهم، أكثر من أنها تعني بالحكم والمفاضلة والتفضيل.

ولعل السؤال الذي يلح على الذهن الآن هو: ترى عن أي نوع من التاريخ الفكري تعتزم الدراسة الحديث عنه؟ ولماذا هذا الاختيار الانتقائي الذي عرضت من خلاله لبعض الأسماء؟ وقبل هذا وذاك لماذا أيضًا، هذه الفترة بالذات التي حددتها بالقرن العشرين؟

من الواضح أنها أسئلة مشروعة ولها ما يبررها، ولهذا تستدعي وقفة أمامها، وأتصور أنه يمكن الإجابة عنها جميعًا في ضوء تراث التاريخ الفكري نفسه الذي خلفته الأجيال السابقة. فهناك ثلاثة أنماط أساسية أولها ما يتناول الأفكار والعادات والأخلاقيات والتقاليد وسائر الممارسات التي تشكل في مجموعها فولكلور المجتمعات والشعوب. وثانيها ذلك النوع من التاريخ الفكري الذي أسماه كروتشه Croce (١٨٦٦-١٩٥٢) الأخلاقي السياسي Ethico Political [(١)]. وثالثًا التاريخ الذي يهتم بتطوير وإثراء الأفكار التي تتحدى عقل الصفوات وتحفز نشاطاتها. وأزعم أن اهتمام الدراسة سوف ينصب على هذين النوعين الأخيرين من التاريخ الفكري على وجه الخصوص.

أما لماذا المجتمع المصري بالذات، فالدافع الأساس هو الرغبة في الحفاظ على الخصوصية وتأكيد الهوية الذاتية للمجتمع حتى لا تضيع في خضم ازدواج أو اصطراع الهويات بين غرب وشرق، ولأن القرن العشرين على وجه الخصوص هو قرن حافل بالابتكارات والاتجاهات والمواقف والنظريات العلمية والفلسفية. كما أنه قرن فارق بكل المقاييس، ونقطة تحول رئيسة ليس للمجتمع المصري الحديث فحسب، ولكن المجتمع الإنساني بأكمله. فهو ليس فقط قرن الأدب والفن والقصة

(١) على مدى ما يزيد على ٤٠ عامًا مضى ينشر أفكاره وفلسفته في الثقافة والنقد الأدبي، ويخطط لمشروعه الضخم «فلسفة الروح» الذي يعتبر عمله الفكري الأساسي الذي اعتمد فيه على فهمه الخاص للتاريخ كمبدأ توسطي أتاح له أن يصبح المعلم والفيلسوف الأخلاقي لإيطاليا.

والرواية كما يتبادر عادة إلى الذهن، ولكنه قرن الأحداث الكبار والحضارة والتاريخ، حيث تداخلت وتشابكت قضايا الماضي والحاضر على نحو لم يكن بعيدًا أبدًا عن المجتمع المصري الذي مثل في أحيان كثيرة بؤرة هذه التشابكات والتحولات. أضف إليه أن كل ما كان، والذي مازالت تنفثه الأيام على مختلف الأصعدة والميادين ليس في الحقيقة سوى تشكيل رمزي يوحي صراحة أو ضمنًا بكل ما يعتمل في جوف العصر من توترات وصراعات وتناقضات. ومن هنا طبيعتها الغالبة كتعبير عن روح العصر العلمية والثقافية والاجتماعية .

وللحق فإن عصر من العصور التي عاشها المجتمع لم تكشف ظروفه عن ذلك التشابك الذي يواجهه الوعي المصري مثل تلك الفترة التي امتدت منذ أخريات القرن التاسع عشر الذي اعتبره الناقد والمؤرخ الأمريكي هورست وندمير جانسون Janson (١٩١٣ - ١٩٨٢) فجر العصر الحديث[1] ، وإلى ما بعد منتصف القرن العشرين.

وإذا كان جانب من العلماء والمفكرين يرون أن جماع الأفكار والآراء والتصورات والمواقف الفكرية والفلسفية التي شهدتها هذه الفترة مما يمكن اختزاله في تلك المسميات التي أطلقت - مثلاً - على القرن التاسع عشر باعتباره عصر الأيديولوجيا Age of Idealogy، والقرن العشرين الذي أطلقوا عليه عصر التحليل Age of Analysis، فإن العقل في هذا القرن لم يعد يكفيه أن يشغل نفسه بإقامة التراكيب والقضايا المركبة، أو حتى تشييد الأنساق الفكرية والمعرفية كما كان الحال في العصور السابقة، ولكنه - بدلاً من ذلك - أصبح مغرمًا بالنظر إلى ما وراء الأسباب، وبالغوص تحت السطح الخارجي ليبحث عن الدلالات الخفية التي يرى أنها الدلالات الحقيقية، ووسيلته إلى ذلك تحليل الشيء إلى أصغر عناصره وإلى أدق مكوناته بغرض الوقوف في النهاية على ما يعطيه التكامل ويسبغ عليه الوحدة. فهي نظرة تحليلية وتركيبية في أساسها وفي منهجها. وبذلك يصبح بالإمكان الوقوف على ديناميات التغيرات السياسية والاجتماعية وانعكاساتها على الحياة الفكرية والثقافية بعامة. وبتعبير أدق الوقوف على العلاقات والتأثيرات المتبادلة بين عالم الواقع وعالم الفكر والثقافة .

(1) Janson, H. W; A History of Art . London. 1984. p. 554.

أيًا كان الموقف من هذه الرؤية القطبية وما توحي به هذه البأورة، فقد كان للعقود الأخيرة من القرن التاسع عشر آثارها الحاسمة في الظروف التي عاشها المجتمع، وفي التطور الفكري لمصر، على اعتبار أنه حدث ازدهار حقيقي لليبرالية Liberalism، جنبًا لجنب ما شهدته الفترة من تراجع الرومانسية بعد عقود طويلة من تألقها، حيث بدأت الواقعية تهتم بإبراز أبعاد الواقع الاجتماعي وجوانب الحياة العادية التي يحياها الأفراد إبرازًا موضوعيًا لا يستهدف مجرد إبراز النواحي الجمالية، أو يسعى إلى تجميل الواقع، معبرة بذلك عن جوهر التناقض الذي قام في ميدان الفلسفة والفكر عمومًا بين المثالية Idealism من ناحية والواقعية Realism من ناحية ثانية. وبخاصة بعدما أصبح واضحًا أن الظروف المعاصرة التي تنبني بالدرجة الأولى على التقدم العلمي والفلسفي لم تعد مما يقبل فكرة الإنسان النموذج، وفكرة نمذجة الإنسان، أو تمجيد ماضيه وتقديسه، أو حتى عقله وروحه، امتدادًا للتفكير المثالي في الفلسفة.

أقصد أن الفكر المصري بدأ يدرك أن هناك واقعًا مغايرًا أصبح من المتعين إدراك أبعاده التي بدت متسقة ومتناغمة حينًا ومضطربة ومتناقضة حينًا آخر. ولكنها في كل الأحوال تشكل الوجود الحقيقي والواقعي الذي صار يعيشه ويتنفس هواءه.

غير أنه يصعب النظر إلى كل هذه التحولات والتأثيرات بعيدًا عن الثورة العرابية وتداعياتها، وثورة ١٩١٩ وتداعياتها، وبخاصة أن هناك من النقاد والمفكرين من يروج لفكرة أن الثورة العرابية لم تقدم بذاتها من الدلالات والمواقف ما يدفع إلى القول بأنها أحدثت تغييرًا في كثير من التقاليد والأشكال القديمة، واستندوا في ذلك إلى حجتهم القائلة بأن الكثير من طرق التفكير ومعظم أشكال التعبير التي كانت سائدة من قبل، ظلت بلا تغيير يذكر طوال الفترة إلى ما بعد انفتاحة القرن العشرين. فإلى أي مدى يعتبر ذلك صحيحًا وصادقًا؟.

المشكلة في مثل هذا النمط من التفكير أنه يصر على تجاهل حقيقة أن هذه المرحلة في تطور التاريخ الاجتماعي والثقافي لمصر، إنما يلزم النظر إليها من عدة مستويات، وأحد هذه المستويات يكشف عن حقيقة أن المرحلة شكلت ملامحها في مصر الثورة العرابية ذاتها. فالثورة العرابية لم تكن في الحقيقة سوى تعبير عملي عن

واقع فكري معين ومناخ فكري معين. قد تكون هناك بعض العوامل التي شجعت بوجه عام على المحافظة على القديم وعلى ما هو قائم، كما قد تكون هناك بعض الأصوات التي دعت إلى الابتعاد عن النوعيات والكيفيات الشكلية، إن لم يكن عن رضا وعن خضوع. ولكن الكثير من ملامح المجتمع لا ترجع فحسب إلى تأثيرات هاتين الثورتين وهو ما لا يمكن فصله عن الأصول التي صاغت واقع هذه المرحلة بكل ما عاشته من انتفاضات، ويكفي بهذا الصدد أنهما لفتا الأنظار ليس فحسب إلى أهمية الفرد، وإنما المجتمع بأكمله من ناحية، وإلى تأثير النظر الذاتي والتأمل الداخلي والغوص وراء المعنى لتجريد التجربة، وانتقل تأثيرها إلى الكتاب والمفكرين والفنانين المصريين من أمثال المنفلوطي (١٨٩٦-١٩٢٤) الذي قدم مجدولين تعريبًا عن مؤلفها الفونس كار ، وبول وفرجيني Paul et Verginie التي ترجمها محمد عثمان جلال (١٨٢٨-١٨٩٨)، عن برناردين دي سان بيير - Sain Pierre ومصطفى صادق الرافعي الذي خلف لنا رسائل الأحزان، وأوراق الورد، والسحاب الأحمر على سبيل المثال. مما يؤكد أنهما حركتان تضمنتا الكثير من الأفكار المعقدة والمتشعبة التي وجدت طريقها إلى الرواية والمسرح وكتابة التاريخ والنقد، كما وجدت طريقها أيضًا إلى الفكر الفلسفي والنظرية السياسية والاجتماعية وسائر الفنون والعلوم، حتى أنه ما جاءت العقود الأولى من القرن العشرين إلا وأصبح كل شيء يكاد تتمركز اهتماماته حول الأدب والفكر والفن والفلسفة والسياسة والعقيدة والأخلاق.

❁❁❁

الباب الأول
المجتمع المصري وآفاق العشرينات والثلاثينات

الباب الأول
المجتمع المصري وآفاق العشرينات والثلاثينات

ربما ساعد التوقف أمام خصائص المناخ الذي انفتح عليه القرن العشرون على استجلاء منابت الجذور الأولى للتغيرات التي طرأت على المجتمع المصري، وكانت لها تأثيراتها البعيدة على مختلف ميادين المعرفة .

الفترة كلها كانت ذات ملامح مميزة: فترة تشكك ورفض، وفي الوقت نفسه عقيدة وإيمان. فترة كانت نشيد بالأخلاقيات والقيم والمثاليات، وفي الوقت نفسه عكست أقذع صور التفسخ والتحلل والنفاق. فترة ازدهار ورخاء ونجاح وفي الوقت نفسه أقسى ظروف التخلف والفقر والفشل والإحباط، باختصار شديد كانت الفترة كلها تعكس التقدم والتدهور معًا كوجهين لعملة واحدة هو واقع المجتمع المصري والثقافة المصرية بعامة .

فترة القلق العصيب كانت ولاشك هذه السنوات التي بلغت ذروتها عام ١٩١٤ عندما سقطت الأقنعة وتعرت الوجوه التي طالما انتشت بانتصارات الحروب التي أشعلتها منذ ١٨٧١ ، وكلها حروب قهر وتهديد قاست من أهوالها أفريقيا وفيتنام ومدغشقر وتونس ومراكش، لا لشيء إلا لخدمة أغراض الاستعماريين، ومثلت كلها جوهر أزمة القرن العشرين حيث تضخم التناقض بين الأزمة التي يعيشها الإنسان بالفعل، وتطلعاته إلى المستقبل الآمن المستقر.

أقول إن الحرب كانت هي طابع هذه الأيام التي هزت كل يقين وتحولت فيها كل الأمور وكل الأشياء إلى صور أخرى أخذت تعكسها أصوات وكلمات أخرى مغايرة تمامًا لما كان سائدًا ومقررًا من قبل. فكيف أثرت هذه التحولات وما تضمنته من اتجاهات في البناءات القائمة؟ وما نوع هذه التأثيرات وما طبيعتها ومداها؟ وما إذا كانت تأثيراتها ثورية أم كان لابد أن تعاد صياغة الأمور من جديد؟ إنها أسئلة أثارت من المشكلات الخطيرة الكثير مما مهد لبواكير النظرة الثورية لكل من الآداب

والحياة. وهي خطوة متقدمة في تاريخنا الحديث تتسم بها بدايات عصر النهضة. فبالرغم من أنها حركت لدى الكثيرين الرغبة في تلمس الطريق إلى الراحة والهدوء، وتصوروا هذا في بعض الأنساق الفلسفية المغلقة (الماركسية مثلاً)، بينما تصوره البعض الآخر في المجتمع المفتوح، فإن الشيء المهم هنا هو أن ذلك الإحساس اليقظ الذي انتعض به عدد من المفكرين والفنانين والأدباء قد ساعد بالفعل على ربط هذه الخلفية الاجتماعية والفكرية بطبيعة الأدب والظاهرة الإبداعية عمومًا. خاصة إذا نحن أخذنا في الاعتبار مسألة تطابق الفكر مع الوعي والشعور، على اعتبار أن الفكر هو كشف لعلاقة الذات بنفسها، وهي علاقة منشؤها الوعي والشعور بالدرجة الأولى.

هذا الاتجاه هو ما سار فيه أحمد شوقي (١٨٦٩-١٩٣٢) مثلاً، بعد أن أتم البارودي أولى خطواته بتخليص لغة الشعر من الزخرفة الغارقة، وأعاد اللحمة والصلة الوثيقة بينهما وبين الشعور والخيال على حد سواء. وانعكس أيضًا في معارك العقاد (١٨٨٩-١٩٦٤)، والمازني (١٨٩٠-١٩٤٩)، وعبدالرحمن شكري (١٨٨٦-١٩٥٨)، وشوقي، حول الشعر الواجداني، وبشرت رغم تناقضاتها بالنماذج الجديدة للتجربة الإنسانية والجوانب البعيدة والخفية في الإنسان والطبيعة سواء بسواء.

كيف كانت الطريق التي خاضها هؤلاء، وفوق أي أرض كانت مواقع أقدامهم؟ يدفعنا إلى هذا التساؤل أمران أساسيان، الأول، أن مغزى الأدب والفن ودلالتهما تكمنان في محاولة صياغة الوعي والإدراك من خلال النفاذ إلى قلب الحقيقة والواقع بعد تخليصهما من الخرافة والأوهام التي تخفي الظروف والشروط الحقيقية لنضال الإنسان. والثاني، أن الكتاب والعلماء والفنانين الكبار يدركون تمامًا أن إعادة صياغة المجتمع لابد وأن تكون مسبوقة باكتشاف الوعي وصياغته .

كان هناك من التطورات الحاسمة التي وإن لم يكن مجالها المباشر الثقافة والفن والأدب إلا أن تأثيراتها امتدت عبر المكان والزمان لتشمل هذه المجالات بشكل مباشر أدى إلى وضوح الرؤى الفنية والمواقف الفكرية بفعل الاكتشافات العلمية التي فتحت آفاقًا جديدة للكثيرين. في ديسمبر ١٩٠٠ كانت قد أرسيت أسس نظرية

الكم Quantum Theory على يد ماكس بلانك Plank (١٨٥٨-١٩١٧). كما نشر ألبـرت إينشـتين Einstein (١٨٧٩-١٩٥٥) في عـام ١٩٠٥ نظـرية النسبيـة Theory of Relativism التي حطمت المفاهيم التي كانت سائدة في النظرية الكونية، وأرست نظرة جديدة تمامًا في العلم الطبيعي. على حين كانت نظرية فرويد Freud (١٨٥٦ - ١٩٣٩) في تفسير الأحلام The Interpretation of Dreams قد عـرفت طريقهـا إلى الظهور منذ ١٩٠٠م. وبينمـا كان الفيلسوف الألماني إدمـوند هوسرل Husserl (١٨٠٩-١٩٣٨) يمهد لإعلان فلسفته الفينومينولوجية التي تعتبر ثورة في تاريخ الفلسـفة بتنـاولها العـلاقة بين العـقل والظواهر كـان برتراند راسل Russell (١٨٧٢-١٩٧٠) يمهد لإعلان ثورة أخرى في المنطق.

الفـترة كلهـا كانت في مـهب رياح التـغيـير التي مـست الأدب والفن والعلم والفلسفة على السـواء علاوة على ميدان العقيـدة ذاتها ومظاهر الاصطدام بين القيم الروحية في مقابل المادية. ولقـد قدر لهذه الحركات العقلانية جميعـها أن تغير مسار التفكير الفلسفي في القرن العشـرين، بل ومهدت للثورة الكبرى على أيدي لودفيج فتجنشتين Wittgenstein (١٨٩٤-١٩٥١) وهو يتحدث عن فلسفة اللغة. وفي هذا الخضم ظهرت البرجسونية Bergsonism التي سعت (بحدسها) إلى إزالة الستر عن الجوهر الحقيقي للإنسان ومثلت بذاتها ثورة على مظاهر التقدير التقليدي للمجردات وللعقل والتـفكير العقلي وللآليـة المحضة والتـفاسير الدوجـماطيقـية التي أحكمت قبضتها الفولاذية. كما ظهرت البراجماتية Pragmatism بمعارضتها العنيفة للمثالية، والمنطقية في مواجهـة العقلانية، كما برزت على المسرح الماركسية مـعارضة لليبرالية جنبًا لجنب الاتجاهات الرجعية والمحافظة.

وربما لا يكون لمثل هذه التحـولات العلمية والفلسـفية اعـتبار كبـير عند من يرون أن هناك فواصل حاسـمة بين نطاقات المعرفـة وسبل التعبيـر عنها، ويترتب عليه أنهم يبـاعدون بين نطاقات العلـم والفلسفة والآداب والفنون وكـأنها أجناس ليس بينها نقاط التـقاء، ولكن هذا التوجه يؤدي إلى تمزيق أوصال المعـرفة بطريقة مفتعلة إلى حد كبير.

قضية العلاقة بين العلم والفلسفة، أو بمعنى أدق النزعة العلمية الزائدة إلى حد المغالاة في إقامة الرموز والتجريدات كانت أعتى المشاكل التي أقامت نوعا من التقابل بين العقل والإيمان أو بين الفلسفة والدين، ولكن رياح التغيير نجحت في رفع شعار العلوم الإنسانية، ومحت الحدود التي تفصل بين الفكر والأدب والتاريخ والاجتماع والفلسفة واللغويات، مثلما اختلطت وتداخلت العلوم الحديثة بعضها ببعض، وبطلت من ثم النظرة الأحادية للأشياء، وبدأ الفكر يطبق قواعد العلوم المختلفة لكي يصل إلى حقيقة الأشياء، فامتلأ المناخ الفكري بإفرازات مختلف الاتجاهات والتيارات الأدبية والعلمية والفلسفية على النحو الذي شهدته بدايات القرن.

وعمومًا فإن التسمية التي ارتبطت تقليديًا بالقرن العشرين على أنه عصر التحليل ليس لها ما يبررها فحسب، ولكنها تفيد أيضًا في الوصول إلى ما تسعى هذه الدراسة إلى إبرازه. فالواضح أن ملامح التغيرات الاجتماعية الأدبية والفنية الحديثة التي شهدتها العقود الأولى من القرن لم تكن مجرد مشابهات أو حتى استمرار للاتجاهات والنزعات والأفكار الفلسفية التي سيطرت من قبل، ولكنها بالحتم كانت مظاهر جديدة وحديثة تمامًا، كان لابد منها لخلق واقع جديد.

❁❁❁

الفصل الأول

الحياة الثقافية والفنية (١٩١٤-١٩٣٩)

الفصل الأول
الحياة الثقافية والفنية (١٩١٤-١٩٣٩)

الفكر والفن والثقافة عمومًا هي انعكاس حقيقي لكل ما يعيشه المجتمع من حالات قد تكون حالات صحة واستواء أم توتر وصراعات وتناقضات. ومن هنا خاصيتها الأساسية أنها لا تنطق بلغة واحدة، وإنما تتعدد فيها اللغات وتتباين الوجوه، ويكون من الطبيعي لكي يتم فهم كل منها أن نضعه في إطاره التاريخي والثقافي لأنه جزء لا يتجزأ من تطور المجتمع الحضاري، وتطور نظرة الإنسان المصري إلى نفسه وإلى العالم من حوله .

(١)

لو قبلنا هذه النظرة يصبح من الصعب - على الأقل من وجهة النظر الاجتماعية- الاكتفاء بالتعرف على جوانب الثقافة (والمعرفة عمومًا) في هذه الفترة المعينة أو تلك، أو في هذا العصر أو ذاك، ويترتب عليه، من ثم، ضرورة أن تكون النظرة بانورامية وشاملة، واعتبار القرن التاسع عشر ما يمثل القنطرة أو المعبر بين القرن العشرين والقرن الثامن عشر الذي عرف اصطلاحًا بأنه عصر التنوير En-lightenment الذي سادته الأساليب الفكرية والفنية والفلسفية التقليدية التي ركزت بطرائقها العتيقة على الماهيات لتؤكد بدلاً من ذلك على الجوانب الذاتية. الانصراف عن تسجيل المظهر الخارجي للأشياء في مقابل التركيز على التشكيل والتكوين أصبحا من أهم ملامح الفكر والإبداع الفني في القرن العشرين. ومن الخطأ عدم قبول هذه النظرة لأن الابتعاد عنها لا يعني سوى تفتيت الواقع الاجتماعي والثقافي إلى شذرات لا رابطة أو تفاعل بينها، وهذا أمر لم تعد تقبله الدراسات الاجتماعية بوجه خاص.

عندما تولى محمد علي (الفترة من ١٨٠٥ إلى ١٨٤٩) تطلع إلى أن يطور من صورة الحياة المصرية آخذًا من النموذج الغربي ما يساعده في ذلك. وكانت

الإجراءات التي اتخذها لإصلاح النظام القضائي ونظام الحكم (١٨٢٦) بمثابة الإشارة التي شحذت همة فئة قليلة من المثقفين المهمومين بمضامين علاقة المثقف بالسلطة في المجتمع خصوصًا في حال اتصاف النظم بالاستبداد والشمولية.

هذه الناحية ما كانت لتفوت على حساسية عبد الرحمن الرافعي (١٨٣٠-١٩٣٧) الذي سجل أن نمو الشعور الوطني صاحبته حركة فكرية تمثلت في نهضة علمية وأدبية وصحفية، مما ساعد على نمو الروح الإنسانية وجعل المجتمع أكثر تطلعًا للمثل العليا، وأشد تبرمًا بالنظم الاستعمارية أو الاستبدادية التي تشده إلى الوراء وتفقده كرامته الإنسانية [1].

ومع أن هذه الملاحظة تكشف ولاشك عن مدى وعي الرافعي، إلا أنها تعاني من شبهة نقص في ربطها بمختلف مكونات الواقع المصري وظروفه وقتذاك. لقد دأب كثير من الكتاب على وصف رفاعة الطهطاوي بأنه أبا الديمقراطية تأسيسًا على كونه أول مفكر يطرح قضية العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وقضايا الحرية والليبرالية، وأول من حاول تصنيف الحكومات. وقد يكونوا على حق في كل هذا، فالرجل من غير شك من أئمة رواد التنوير بالنظر إلى إضافته مفهوم السياسة المدنية إلى مفهوم السياسة الشرعية، مما يعني الانتقال الواعي من التصور الديني البحت إلى التصور المدني بطبيعة الاجتماع. ولكن هذا ينبغي ألا يدفع إلى التغاضي عن ميله الخاص إلى الديمقراطية المقيدة التي لم تكن بعيدة عن كونها دعامة من دعائم الحكم المطلق والاستبدادي، أضف إلى ذلك حقيقة أنه الدعوة ذاتها كانت قديمة منذ أن أطلقها شيخ الطهطاوي، الشيخ حسن العطار (١٧٦٦-١٨٣٥) في مطلع القرن التاسع عشر وهو يعلن أن بلادنا لابد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها، ثم وهو يقول مرة لزميله وصديقه عبد الرحمن الرافعي أثناء زيارة لهما للمجمع العلمي الفرنسي بالقاهرة ويشاهد فيه ما أدهشه من تطبيقات عملية وتجارب طبيعية وكيمائية «هذه أمور عظيمة فمتى تأخذ مصر بهذه العلوم الأوربية» وهذه نبرة تبدو

(١) عبد الرحمن الرافعي، تاريخ مصر القومي من ١٩١٤ إلى ١٩٢٠، الجزء الأول. مكتبة النهضة العربية. القاهرة. صفحة ٨٩ .

أقـرب لعلي مـبـارك(*) منه رفاعـة الطهطاوي، رغم أن ثلاثتهم مـن كبار شـيوخ الاستنارة الذين حـملوا لواء التيار الديني التـجديدي، وإن اختلف التكوين الثـقافي لكل منهم، حتى لقب علي مبارك بأبي التعليم، تقديراً لدوره في معركة الاستنارة، ومـواجهـة الظلام، وأنه مزج العلم بالفـنون إلى جانب خـبراته الأخـرى العلميـة والحياتيـة التي لا ينكرها أحد والتي ارتبطت أساسًـا ببداية انتشار التـعليم الحديث، الأمر الذي يخـتلف كثيـراً عما درج عليـه الطهطاوي، حتى ليـمكن القول بأن أي إصلاح ما كان ليـؤتي ثماره ما لم يكن تعليمه من البداية تعليمًـا مدنيًا انتهج خطى دولة محمد علي، وهو مـا لم يبتعد عنه منذ سافر إلى فـرنسا عام ١٨٥٤م لدراسة العلوم بعد أن اختاره سليـمان باشا الفرنساوي للسفر مع أنجال مـحمد علي وأحفاده في بعثـة الأعمال. وعلى أية حال، فـإنها إرهاصات مـا أطلق عليه محمـد حسين هيكل فترة اليـقظة (من عام ١٧٩٨ إلى عام ١٨٦٣) أي من تاريخ الحملة الفـرنسية على مصر إلى ولاية إسماعيل. فحتى بداية هذه الفترة كانت الثقافة في مصر تعاني انحطاطًا رهيبًـا، ولهذا فيمكن القول بـأن ظهور الأسماء التي ارتبطت بهـذه الفترة كانت إفرازاً طبيعيًا له أثره في تنوير الرأي العـام وتوجيه التيارات الفكرية، بالإضافة إلى تحديد مسار التطورات الاجتـماعية والسياسية والثقـافية الحادثة كانعكاس لتنامي الاتصال بالثـقافة الـغربية عـمومًا، وبخـاصة منذ أن هبط الفـرنسيون أرض مـصر يحملون مـعهم كل تقاليـدهم وعاداتهم، مع الحـفاظ على الصلة موصـولة بالتراث الحضاري العربي والإسلامي.

وبالرغم من أن هذه الظروف التـاريخيـة التي تئن من ثقل وطأة التخـلف قد وضعت المثقف المصري في مأزق بين الانضواء تحت راية التـخلف الحضاري بتجميد

(*) يرجع إليه الفضل في إنشاء دار الكتب (١٨٧٠) وبعدها بعام (١٨٧١) أنشأ ديوان المدارس كإجراء ضروري لتوحيد كل نظم التعليم وإصلاحها، كما أنشئت المدرسة السيوفية التي افتتحت عام ١٨٧٢، وكانت بداية حاسمة في تعليم المرأة التي سوف يتحدث عنها قـاسم أمين بعد ٢٧ عامًا عندما أصدر كتابة «تحرير المرأة» عام ١٨٩٩م. هذا بالإضافة إلى كتبه العلمية والأدبيـة التي لم يعد أحد يذكرها رغم أنها جاوزت الستة، إضافة إلى بعض مترجماته. وعمومًا فقد توالت المشروعات التي أكدت أهمية تعليم المرأة فظهرت مدرسة الأزبكية القبطية ومدرسة الجمعية الخيرية الإسلامية للبنات والبنين بالإسكندرية، وهي الجمعية التي أسسها عبد الله النديم عام ١٨٧٩م.

كل القيم الحية في التراث، ورفض أي وجه إنساني له، والتركيز على الحواشي والذيول والهوامش، والاكتفاء باجترار عيون الفقه اللغوي والتأكيد على الشكل، وبين ما تحتوي عليه الثقافات الأخرى من معارف لتطعيم الذات بزاد يشفي غليل العقول المتعطشة إلى المعرفة، فقد تمكن البعض من الإفلات من قبضة هذه الأزمة، وألقوا بأنفسهم في خضم المعركة في محاولة للتجاوز والتخطي إلى ما هو أكثر ارتباطًا بالعصر، ومهدوا بذلك إلى ما أطلق هيكل عليه فترة الوعي (١٨٦٣-١٨٨٢) أي إلى قيام الثورة العرابية حيث اشتدت اصلة عمومًا بالثقافة الغربية وزاد الإقبال على التعليم، وبدأت فكرة الوطن ومفهوم الوطنية يظهران في الكتابة ويترددان على الألسنة. وبدأ من ثم، اهتمام التيار الديني التحريري بإحياء عيون التراث العربي استشكافًا لجوهر ميراثنا الحضاري ومكوناته الأساسية التي تعكس وجهه الحضاري والاجتماعي معًا» استكمالاً بذلك لمحاولات رفاعة الطهطاوي وتلامذته .

(٢)

هناك حملة مشهورة لجان جاك روسو Rousseau (١٧١٢-١٧٧٨) تقول: «إن الشعوب لا تموت أبدًا مهما طالت ليالي الظلام والظلم والجمود، ولا يكون ذلك إلا بما يتسلل إلى عقولهم من الوعي الذي ينير الطريق، ولا يتسلل الوعي إلا بأقلام الكتاب الأحرار والخطباء فهم الشرارة الأولى المقدسة[1] .

ولقد وجد المصريون أنفسهم مع البدايات الأولى للقرن التاسع عشر، وربما مازالوا حتى اليوم، في مواجهة نموذجين ثقافيين أو حضاريين، أحدهما الحضارة الأوربية التي ظلت تمثل لهم تحديًا ثقافيًا وفكريًا، ومن أكبر الأسباب التي طرحت عليهم إشكالية النهضة التي كانت الحياة الثقافية والفنية في أساسها. والنموذج الثاني الحضارة العربية والإسلامية التي شكلت ربما حتى اليوم أيضًا السند القوي الذي لابد منه في عملية تأكيد الذات لمواجهة التحديات. وفي موضع الصدارة من هذا الواقع، كان الإبداع الأدبي والفني والثقافي يتلمس له مكانًا ويحاول شق الطريق.

(1) Rousseau, J. J. Emile ou deL' education (A New System of Education), Trans by William Kenrick. 4 Vol S. 1762-1763.

في هذه الفترة الباكرة من القرن التاسع عشر ظهرت بعض النماذج الإبداعية التي قال البعض إنها احتوت على بعض سمات الرواية دون أن تكون كذلك في الحقيقة، لأنها لا تخرج عن كونها محاولات للبحث عن شكل يتماشى مع اليقظة الجديدة. فالشيخ رفاعة الطهطاوي، رأى كثير من الباحثين في كتابه «تخليص الإبريز في وصف محاسن أهل باريز» واكتفى البعض بتسميته: «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» النموذج الروائي مع أنه ليس كذلك باعتبار أنه حديث في الوعظ والنصح والإرشاد، وفي الرغبة الكامنة في بث العلم والتعليم انعكاسًا لما شاهده وتأثر به في باريس وبخاصة عن أحوال المرأة الفرنسية. أما من حيث العناصر الروائية اللازمة للبناء الدرامي فمن الواضح أن الكتاب يغفلها إغفالاً تامًا، بالرغم من ضرورة توافرها في النص كي نستطيع الحكم بأن العمل هو نص روائي.

ومادام الحديث بصدد ما يمكن أن يكون إسهام الطهطاوي في الرواية والقصة القصيرة، فظني أيضًا أنه لا معنى لأية إشارة إلى رواية وقائع تليماك(*) التي ترجمها عن الفرنسية ونشرها في بيروت عام ١٨٦٧ لأنها تخرج بطبيعتها عن الرواية المصرية، والمقصود بذلك المؤلفة وليست المترجمة أو المقتبسة. أما إشارة البعض إلى «عيسى بن هشام» للمويلحي، فالواقع أن هذا العمل إذا ما استرجعنا شروط ومواصفات الأنواع الأدبية المختلفة، ورجعنا إلى الأسس والقواعد التي ينبغي توافرها في الرواية فلن نجدها أيضًا، لأنه لا يعدو أن يكون شكلاً من أشكال المقامة التي هدفت إلى التثقيف والتعلم وليس كتابة نص روائي له مضمونه وجمالياته .

والشيء نفسه يصدق أيضًا بالنسبة إلى «علم الدين» التي ضمت بعض مترجمات علي مبارك (٤ مجلدات) وزعموا أنها أول رواية مصرية طبعت في القاهرة عام ١٨٨٣م .

ولكن يبدو أن بزوغ فترة النضال التي بدأت بقيام الثورة العرابية ووقوع الاحتلال البريطاني ودامت حتى نهاية ثورة ١٩١٩م، أي الفترة من ١٨٨٢ إلى

(*) اختار الطهطاوي رواية مغامرات تليماك Les Aventures de Telémaque التي ألفها القس فنيلون وترجمها إلى «مواقع الأفلاك من وقائع تلماك». وفي ذات الوقت تقريبًا ترجم تلميذه محمد عثمان جلال عددًا من مسرحيات راسين (Racine) (١٦٣٩-١٦٩٩)، وموليير Moliere إلى زجل عامي.

١٩٢٢، كانت بشارة لولوج الأدب طوراً جديداً ناضل من خلاله للتخلص من عبادة السلف، وإلى أن يهز بعنف الرواسب الجامدة ويفتح بدلاً عنها العديد من النوافذ. ففي عام ١٩٠٥ صدرت روايتان لمحمود خيري بعنوان «الفتى الريفي» و«الفتاة الريفية». وبالرغم من أن النقاد لم يلتفتوا كثيراً إلى هاتين الروايتين، فإننا نلتقي فيهما ربما بأول تناول لقضية الفلاح المصري في القصة من خلال نوع من التعاطف الرومانسي الذي يصفه البعض بأنه مثل البداية الحقيقية التي مهدت لظهور رواية «زينب» لمحمد حسين هيكل. حيث ظهر في نفس الاتجاه الكثير من الروايات قبل «زينب» وبعدها، فشهد عام ١٩٠٥ «زنبقة القرية» لحنا صاورة، وكذلك «العفة والفاقة» أو «من الكوخ إلى القصر» (١٩٢١) لمحمد المدرك، و«فتاة القرية» أو «خيانة الحب» لمعروف الأرناؤوطي (١٩٣١) وكلها دارت حول الأرض والفلاح المصري كنماذج للقصة التحليلية التي لم تكن تختلف كثيراً عن نمط الكتابة الذي ساد الفترات السابقة. وخلال هذه الفترة أيضًا كتب محمود طاهر حقي «عذراء دنشواي» التي صور فيها الفظائع التي ارتكبها البريطانيون في حادثة دنشواي فكانت أول رواية مصرية مؤلفة تكاملت فيها عناصر العمل الروائي، وليست مجرد كتاب في التاريخ أو أنها مجرد تحفة لها قيمتها الفنية، ولهذا نجحت بسبب ما خلفته وخلقته في نفوس المصريين(١) .

وبصرف النظر عن المزايا العديدة التي عادة ما يفيض النقاد في إسباغها على رواية «زينب» التي يتفقون على أنها باكورة الرواية العربية الفنية في العقد الثاني من القرن العشرين، ويتفقون أيضًا في أن أبرز سماتها هو ما تتصف به من اختلاط فريد بين الرومانسية والواقعية فكرة وأسلوبًا، الأمر الذي حدا بالبعض إلى أن اعتبروها بالنسبة إلى ما سبقها قفزة كبيرة وبالنسبة إلى ما تلاها سلفًا يحتل موقع الريادة، فإن هذه الخاصية بالذات هي ما يأخذه عليها البعض الآخر بسبب إغراقها

---

(١) يحيى حقي، فجر القضية المصرية، الهيئة العامة للكتاب. القاهرة، ١٩٨٧م، صفحة ١٠٦ وما بعدها، ومن المفارقات الغريبة التي لا يكاد يقف أحد أمامها المهزلة الصارخة التي قادها بريطانيون لمحاكمة المتهمين في حادثة دنشواي، وشارك فيها بعض المصريين الذين شاركوا في الاتهام الذي انتهى بأحكام الإعدام على ما يذكر التاريخ. وكان من بين الذين شاركوا في المحاكمة، فتحي زغلول شقيق سعد زغلول وإبراهيم الهلباوي رغم الألم الذي اعتصر قلوب كل المصريين. المدهش أن أحداً من الكتاب أوحتى المؤرخين لا يشير على هذه الوصمة التي اعتقد أنها لا تمس شخص سعد زغلول، ولا يسيء إليه ما فعله أخوه .

في الرومانسية الغربية المسقطة على الواقع المصري[*]. وإن كان الواضح ضعف هذا الموقف وتهافته.

صحيح أن المجتمع المصري وقتذاك كان يئن تحت مظاهر التخلف والحرمان، ولكن الصحيح أيضًا أنه منذ أن بدأ الأدب فليس له أي موضوع سوى الإنسان نفسه كما أعلن أرسطو منذ قرون وظل إلى أن جاء الرومانسيون كآخر انتصار أحرزته النزعة الإنسانية، فأخذوا يخلعون على الطبيعة من عواطفهم وانفعالاتهم، ومن ثم كانت محاولات المزاوجة بين الإنسان والطبيعة كما بين العقل والوجدان. ومن ثم بدأنا نعرف تلك الأعمال التي قدمها لنا المنفلوطي مثل بول وفرجيني التي شاء أن يطلق عليها اسم «الفضيلة» و«النظرات والعبرات» و«في سبيل التاج» و«ماجدولين»، وكذلك روائع عبد القادر المازني «حصاد الهشيم» و«قبض الريح» و«صندوق الدنيا»، وأيضًا أعمال فتحي زغلول المترجمة عن الفرنسية «أميل لروسو» و«سر تقدم الأنجلوساكسون» لديمولان، ومن ثم دراسات العقاد الرائدة «ساعات بين الكتب» و«المطالعات والمراجعات» علاوة على أعمال مصطفى صادق الرافعي، ومن بينها «أوراق الورد» و«رسائل الأحزان» و«السحاب الأحمر» كما سبقت الإشارة.

وفي ظني أن الرومانسية من هذا المنظور تبدو أشبه برد فعل لكل من العقلانية والكلاسيكية اللتان سادتا القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر خصوصًا من حيث تطلعها إلى أشكال جديدة في التفكير والتطبيق[1]، أضف إلى هذا أن موضع

(*) أثارت رواية «زينب» جدلاً كبيرًا حول إشكالية التحقق من تاريخ صدورها، وهذه ناحية لها أهميتها خاصة إذا أردنا التأريخ لتطور الرواية المصرية. فمع أن الشائع أن هذا الصدور كان عام ١٩١٤م إلا أن البحث الدقيق يكشف عن حقيقة أن الدكتور هيكل نفسه يقول في مقدمة الطبعات الأخيرة من «زينب» (وظهرت حلقة زينب الأولى قبل الحرب، وتناولها الكتاب بالنقد زمنًا ونسبوها إلي، ورآها بعضهم جديرة بالاعتبار والتقدير).

وبالعودة إلى مجلة البيان التي كان يصدرها الشيخ البرقوقي قبل وأثناء الحرب العالمية الأولى، يتضح من العدد الثامن والتاسع (السنة الثانية) أن عليه تحديد لشهري شوال وذي القعدة عام ١٣١٣هجرية، وهما يوافقان شهري سبتمبر وأكتوبر عام ١٩١٤م مما يقطع بأن الرواية قد صدرت في ذلك العام ١٩١٣م أي قبل الحرب كما ذكر هيكل في مقدمة طبعاتها الأخيرة. وعمومًا فيمكن الوقوف على تفاصيل هذه الإشكالية بالرجوع إلى: علي شلش، قضايا ومسائل في الأدب والفن. العدد ٣١ من كتاب الإذاعة والتليفزيون. القاهرة ١٩٧٥م. الصفحات ١٦١ وما بعدها.

(1) Nisbet, R. A; The Sociologicl Tradition, Heinemann, London, 1973 p. 41 .

الاهتمام بالرومانسية هنا ليس باعتبارها شعاراً أو مجموعة من «الثيمات» أو حتى باعتبارها حياة هذا الجنس الأدبي أو ذاك على وجه اليقين، وإنما الاهتمام هو بالأحرى بالرومانسية كأسلوب للتصوير والتعبير، وكطريقة بذاتها لإدراك التجربة الإنسانية والتعرف عليها، فلا يكون مفر إذن من التسليم بأن الواقع الأدبي والفكري عمومًا (فلسفة أو أدب أو فن. . .إلخ) كان لابد أن يلحقه التغيير خلال تلك الفترة التي كتبت فيها «زينب». ومثلها الأعمال الرومانسية الأخرى، ولا يكون لكل هذا سوى معنى محدد هو أن التاريخ الأدبي والفني هو نفسه نتاج لعملية التفسير ذاتها، إن لم يكن شكلاً من أشكال التفسير.

وإذا كانت الكلاسيكية تعبيراً أدبيًا من مناخ الانكماش والسكون الذي عرفته العقود الأولى من القرن التاسع عشر، فإن الرومانسية هي انعكاس لحالة التوثب والقلق التي ميزت العقود الأخيرة من هذا القرن والعقدين الأولين من القرن العشرين، إلى أن بدأت يافطة الواقعية بوصفها علامة مميزة لهذه الفترة تجد طريقها إلى ميدان الأدب وشاع استخدامها نتيجة للنقاش الذي دار حول إبراز أبعاد الواقع الاجتماعي، وجوانب الحياة العادية التي يحياها الأفراد إبرازًا موضوعيًا محايدًا؛ لأنه لا يفيد في شيء تجاهل حقيقة أن الأدب مثله كأي نشاط إنساني آخر لابد أن يعكس الظروف والأحداث والوقائع والظروف السياسية والاجتماعية. . .إلخ، وهو هنا (الأدب) يختزل أزمة المجتمع ويعبر عن جوهر التناقضات الكامنة في البناء الاجتماعي.

ولو نحن رجعنا إلى طبيعة البناء المعرفي المسيطر إبان هذه الفترات، وإلى طبيعة العلاقات بين الفرد أو الطبقة وعملية الإبداع الفني، فسوف نجد أنه على مدى ازدهار الثورات المصرية، كانت ثقافة المجتمع المصري ونظرته رومانسية بقدر، مثلما كانت واقعية بقدر كذلك، وما قوة الأعمال الضخمة التي تتصف بالواقعية إلا بسبب قدرتها على إثارة المشاعر بصدد ما هو واقعي وصادق، وإلا بسبب انحيازها للمشكلات الاجتماعية وللأدب الهادف الذي يسعى إلى التأثير في المجتمع، وإلى إيقاظ القوى الاجتماعية سعيًا للتحرر من ربقة الطبقات المسيطرة بعدما علت نغمات السخط والتبرم من مظاهر الظلم الاجتماعي. ولا يكون هناك إذن مبرر للاندهاش أو العجب أن تأخرت الواقعية إلى القرن العشرين، وظل تأثيرها حتى الأربعينات،

وإن ظلت الرومانسية غالبة على الشعر، بينما الواقعية ظلت غالبة على القصة والرواية بدرجة أقل.

(٣)

إذا كانت ملامح الواقعية قد بدت واضحة في قصة «في القطار» التي قدمها محمد تيمور (١٨٩٢-١٩٢١) عام ١٩١٧ واعتبرها النقاد أول عمل باللغة العربية ينطبق عليه شكل القصة القصيرة، فمن الضروري النظر إلى هذا بشيء من الحذر والحيطة؛ لأنها كانت أقرب إلى شكل الصورة، وكذلك أسلوبها الفني. . أما الدعوة الصريحة إلى المذهب الواقعي فقد ظهرت بشكل أكثر وضوحًا في المقدمة التي كتبها محمود تيمور (١٨٩٤-   ) لمجموعته القصصية الأولى (الشيخ جمعة ١٩٢٥). فتيمور ومعه غالبية الكتاب والأدباء[1] الذين نزعوا في أعمالهم إلى تكوين الشخصية، وركزوا على التحليل النفسي إلى جانب اتجاههم الأكثر واقعية برزت لديهم أيضًا نزعة جمالية Aestheticism، وتضافرت جميعها على إعطاء الطابع المميز لجانب كبير من إبداعاتهم، وأعني بذلك الانشغال بما يدور في الداخل والعلاقات التي تتبادل الأثر والتأثير بين الخارج وهذا الداخل.

هذا الاتجاه كشف لتيمور عن آفاق واسعة للشخصية الإنسانية مما تأدى به إلى رؤية إنسانية رحيبة انعكست في بعض أعماله مؤداها أن العالم محكوم بالخير والشر في آن واحد والصراع قائم بينهما، والإنسان ولو أنه هو نفسه موطن هذا الصراع ومسرحه، إلا أن رؤيته كانت تغليب الخير دائمًا ونصرته على الشر، مستخدمًا في ذلك كلاً من العقل والوجدان فيغلب أحدهما على الآخر، وإن كان أميل إلى استقطاب الإحساس قبل العقل فابتعد بذلك عن أن يكون مصلحًا أو فيلسوفًا. وساعده عى أن ينتقل بأسلوبه من الملاحظة الخارجية إلى الملاحظة الداخلية التي انتهت به إلى مذهب التحليل النفسي الذي ساعده على تعمق الأحداث والتصرفات التي كان يرصدها وهو يمازج بين العالم الواقعي وعوالم الوعي واللاشعور.

---

(١) ويقف محمود طاهر لاشين في مقدمة هؤلاء على ما يظهر في قصة «سخرية الناي» التي قدمها في ١٩٢٧ و«يحكى أن» التي صدرت في عام ١٩٣٠ .

وعلى العموم، إذا كانت هذه الأعمال قد حققت مستويات من التقدير والنجاح فإن معظم الملامح الحاسمة لكل تطور طرأ على الحياة المصرية ثقافية أم اجتماعية أم سياسية، ليست بعيدة عن هذه الفترة الزمنية بالذات. وفي ظني أنها جاءت كصدى مباشر للثورة السياسية عام ١٩١٩ التي كانت بداية أو مخاضًا لعدة ثورات هي التي حددت مسارات التغيير، فهناك في عالم الرواية والقصة ثورة على كل القديم. وفي الشعر هناك ثورة على يد مدرسة الديوان، وفي الموسيقى ثورة على يد سيد درويش، وفي المسرح ثورة على يد أحمد شوقي وتوفيق الحكيم، وفي النقد الأدبي ثورة على يد طه حسين، وحتى في الاقتصاد ثمة ثورة على يد طلعت حرب، وكلها غيرت الكثير.

الجيل الأكبر أورث الأجيال الجديدة منهجًا ثوريًا جمع (ولو بقدر) بين التقليد والحداثة على نحو من الأنحاء في كتابات العقاد والمازني وشكري وطه حسين. كما أورثهم منهجًا يعتمد إلى حد بعيد على التحليل الاجتماعي، وبخاصة منذ أن كتب هيكل روايته «زينب»، وهو ما استمر إلى أن كتب الحكيم «عودة الروح» و«يوميات نائب من الأرياف» التي لم تكن رواية بالمعنى الاصطلاحي الدقيق.

وتجسدت ثمار هذا التواصل الواعي والبناء في مجال النقد على وجه الخصوص على أيدي أمثال محمد مندور ولويس عوض وعبد القادر القط وعبدالمحسن طه بدر. هذا إذا لم نصف المسيرة الطويلة التي قطعتها مجلات رائدة مثل الجريدة والسفور والسياسة اليومية والأسبوعية التي عمل فيها هيكل وطه حسين، ومثلها مجلة المستقبل والمجلة الجديدة والكاتب، والكاتب المصري التي مثلت منابر لنضال الشعب على مدى هذه السنين بما عكسته من تحولات.

كانت هناك الكتابات التحريرية التي تعبر عن الفردية والرأسمالية حينًا والكتابات الاشتراكية حينًا آخر. وحتى الفكر الماركسي وتفريعاته وتنوعاته حتى وقت قريب. وإن كان كل هذا لا يعني أن التغيير قد سار في خط متكامل أو مستقيم، لأنه على مدى هذه المراحل كان يظهر باستمرار نوع من توزع الأفراد بين القديم الذي لم يندثر تمامًا وبين الجديد الذي لم يتضح ويستقر بعد. وفي الأغلب كان الأفراد يجدون أنفسهم أسرى الدور التقليدي الذي يحافظ المجتمع عادة على

إبقائه من ناحية، ومن الناحية الثانية متطلبات الاتجاهات الجديدة واحتياجاتها. ومعنى هذا أن المجتمع في فترات تحوله لا يستطيع التوفيق تمامًا بين الجديد الطارئ والقديم التليد، ولكن مما يساعد على التجاوز، القيم الأصلية للمجتمع، وربما أيضًا الكثير من القيم الوافدة التي قد تكون مناسبة ومهيأة للتكامل والتوافق الاجتماعيين.

وليس المقصود بكل هذا مجرد اعتناق الفرد لقيمة أو مجموعة من القيم الشخصية التي تدفع به إلى نوع أو آخر من الفعل والسلوك، ولكن المقصود أساسًا ذلك الارتباط الشديد والانتماء القومي إلى مجموعة من القيم الأساسية والأعراف والقواعد والقوانين والتقاليد التي نمت في التراث وأصبحت محددات ومثلاً للسلوك، وبذا يصدق القول الذي نسمعه في كثير من الأوقات أن الإنسان إنما يخوض مختلف المواقف والعلاقات الاجتماعية محملاً بقيم مجتمعه وما فيه من معايير.

(٤)

إن الادعاء بفقرنا في صناعة الأفكار في الزمن الحديث مما جعلنا مستهلكين دائمين لفكر غيرنا من الأمم والشعوب غربية كانت أم شرقية، أمر لا يستقيم تمامًا أو مما يمكن التسليم به، لأن هناك من يتميزون بالرؤية الثاقبة والحس النقدي والعقلية المتفتحة مما يعني امتلاكنا مهارات وديناميات الجدل والنقاش والابتكار والخلق والإبداع. وهذه الحقيقة لئن كانت قد وضحت فيما عرضنا له حتى الآن، فإنها أوضح وأبين في فن الشعر والإبداع الشعري على وجه الخصوص. ودوره الذي كان - ومازال - في حركة المجتمع وتطوره.

ربما حتى منتصف القرن التاسع عشر لم يتميز شاعر بمصر إلا نادرًا وكأن الأمر فلتة من الفلتات التي قليلاً ما يجود بها الزمان. فلم تظهر إلا بعض الاستثناءات في مقدمتهم الشيخ إسماعيل الخشاب الذي كان صديقًا للجبرتي، ومساعده في بعض مراحل موسوعته الكبيرة «عجائب الآثار في التراجم والأخبار»[1]، والشيخ حسن

(١) هذه الموسوعة من أعظم مؤلفات المؤرخ الكبير عبد الرحمن الجبرتي وهي في أربعة أجزاء، الأول والثاني منها يتناولان مصر في الحكم العثماني حتى مجيء الفرنسيين، واختص الثالث بأحداث الحملة الفرنسية على حين اختص الرابع بأحداث مصر بعد حكم محمد علي حتى عام ١٨٤٠.

العطار (١٧٦٦-١٨٣٤) ثم بعد ذلك في عهد إسماعـيل الشيخ محمد شهاب الدين والسيد علي الدرويش.

والخشاب لم يكن ديوانه أكثر من امتداد للشعر في العصر العثماني، ولذا فهو لا يعدو أن يكون صور لفظية تفتقر إلى الأحـاسيس والعواطف العميقة ومليئ - بدلاً من ذلك - بالمحسنات البديعية وهو ما لم يكن يختلف كثيراً عما نجده في شعر العطار ولا في شعر غـيره من الشعراء الذين عـرفتهم مصر إبان عـصور تراجعهـا وتخلفها، لأن الشعر عندهم لم يكن مطبوعًا وفيه من الصنعة والتخلف الشيء الكثير.

استـمـرت الأحوال عـلى هذا المنوال إلى أن بدأ الانفـتاح على أوربا وأخـذ الاتصال بهـا يؤتى ثماره، فـبدأ المفكرون والأدباء يتطلعون إلـى أن يعبروا بلغـتهم العربية عن المعارف التي وقفوا عليها بالاعتـماد على الأساليب العربية وعلى معانيها وصورها الطبيعية التي كانت إبان عهود رقيها وازدهارها. وهنا لعبت طائفة منهم في مقدمتهم الشيخ محمد عبده ونفـر من كتاب الوقائع المصرية دوراً كبيراً وهم ينقحون النثر والشعر مـا علق بهما من تعقيدات ، وبدأت، من ثم ، تـظهر بعض الأسماء على رأسها علي أبو النصر ومحمود صفـوت الساعاتي (اشتهر بحفظه ديوان المتنبي) وعبد الله فكري وعبد الله نديم وعلي الليثي.

ولم تكن هذه الأسمـاء كافية - على تعـددها - بإحداث تغييـر جوهري في نطاق الشـعر ووظيـفتـه فبقـي على حاله دون أن يتـخلص من الطرق التقليـدية أو الأغراض القديمة ذاتها، ودون أن يخوض في التجربة الإنسانية أو الوقوف على أبعاد التجارب الذاتيـة والنفسية الدقـيقة فظلت الصورة العـامة للشعر لا تعكس اهتـمامًا حقيـقيًا بالإنسان أو العـواطف المليئة بالحس وبالجمـال الذي هو في صميمـه مسألة إحساس وحـواس، وأن الإحساس والشعـور به لا يتم إلا عن طريق بعض الألفاظ والكلمات البليغة التي توحي ليس بالتـذوق فحسب، ولكن باللون والصورة أيضًا، وربما اللمس كذلك. فالكلمات أداة لتـجربة فنية فريدة يتم فيها اسـتحضار الحالات الوجدانية والشعوريـة. وتلك هي مهمة الصور الشعرية باعتبـارها تجربة وجدانية في المقام الأول. فمـا الشعر في آخر الأمر إلا تعبـير أصيل عن جمال متـعال ينفذ إلى

الآخرين، حتى ليعيش كل منهم وهو يحمله في قلبه بصرف النظر عن أية وضعيات اجتماعية كالمهنة والوظيفة واللقب والانتماء الطبقي وما إلى ذلك .

لن نخوض في متاهات التعاريف الكثيرة التي قيلت للشعر، ففي ظني أن الأهم منه هو التعرف على آثاره في الإنسان وفي البيئة من حوله. في كتابه «الوسيلة الأدبية» للشيخ حسين المرصفي نجده يرفض جميع التعريفات العروضية ويؤثر عليها تعريف ابن خلدون الذي يحدد الصفة النوعية للشعر في أنه الكلام البليغ المبني على الاستعارة والأوصاف.

وترجع أهيمة هذا الكلام إلى أنه إشارة واضحة إلى «الاستعارة» التي قال أرسطو عنها أنها دليل العبقرية، والتي تشير إلى المجاز عمومًا، وهذه ناحية تجعل التعريف غير بعيد عما يقوله الشعراء المحدثون بصدد الخيال في الشعر، بل إنه يقربنا كثيرًا من خاصية الخيال الشعري أكثر مما يبعدنا عنه.

والخيال أحد المفاهيم الرئيسية في شبكة المفاهيم التي تتكون منها أية نظرية أدبية. ولكنه بالنسبة إلى الشعراء خاصية نوعية لا غنى عنها ولا سبيل إلى تجاهلها في إبداع الشعر أو نقده أو تنظيره على السواء، ولذا تعددت فيه الآراء والأوصاف والأقوال[١] .

(*) من أبلغ ما قيل في هذه النواحي المتعلقة بالخيال والرمز والاستعارة وما تنطوي عليه من دلالات وجماليات ما ذهب إليه أحمد أمين في حديثه عن الأدب الصوفي شعره ونثره. «إنه أدب غني في شعره، غني في فلسفة شعره، فهو من أغنى ضروب الشعر وأرقاها. وهو سلسل واضح وإن غمض أحيانًا. وفلسفته من أعمق أنواع الفلسفة الإلهية وأدقها. ومعانيه في نهاية السمو. خياله رائع يسبح بك في عالم كله جمال وعواطف صادقة يعرضها عليك كأنها كتاب إلهي تقلبه أنامل الملائكة» (أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج٤، صفحة ٧١-٧٣).

وكذلك ما ذهب إليه زكي مبارك وهو يقول: إن الصوفي يعاني حالة من الوجد والحب والهيام التي تسبب له الكثير من المعاناة والقلق والخبرة، وكلها أحوال ومشاعر يرتاح إليها الصوفي ويرجو الاستزادة منها، وكأنما هي عين ما يرتاح إليه الرومانتيكيون في آدابنا الحديثة والمعاصرة، حيث يباعد الأديب بينه وبين لغة العقل التي لا يتحدث بها، وإنما بلغة الروح والباطن والمشاعر الخفية، فيعبر عن معان لا يمكن أن يفهمها العامة ولا كثير من الخاصة لاستخدامها الرمزية في الأسلوب كالتشبيه والاستعارة والتمثيل والتورية والطباق (زكي مبارك، التصوف الإسلامي، مطبعة الرسالة، ج١، ١٩٣٨ الصفحات ١٧٥، ٢٧٦).

ذهب محـمد الخضـر حسين (١٨٧٥-١٩٥٨)[1] إلى أن الخـيـال لا يمايز بين ممارسة إبداعية للشعر وممارسة إبداعيـة في غيره، بل يصل المفهوم بين مختلف أنواع الممارسـات، وجمال التخـييل أعظم أركان الشعـر باعتبار أنه المبـدأ الأساسي الذي يجب أن ينطلق منه أي تعريف للشعر.

ولكن المنفلوطي أضاف إلى الخيال المطلق، العقل أو روح الحـقيقة، واعتبر أن العقل هو الذي يوازن دون غلو في الخيـال، أو غلو في جمود العقل فيفـقد الشعر أحد أهـم مقـوماته. ولا يطغى العـقل على الفكر ولا بخنق الوجـدان مما لا ينكره العقل لتـظل الحقيـقة المعقـولة مشوبـة بالخيال، ويظل الخـيال مرتكـزًا إلى الحقيـقة المعقولة. وربما اقترب من هذا، التخييل الذي وصفه البعض الآخر بأنه عملية نفسية تحدث أثرها في اللغة والبيان ولكنها تتجاوز التوضيح إلى التزيين، ويصل بين التأثير والإقناع على أساس من براعة الصنعة لدى الشاعر أو المبدع عمومًا .

ولعله في ضوء هذا قد ظهرت لنا حقيقة أن الخيال خصيصة محددة في سياق أدبي وفكري محـدد، ولذا يستخـدمها الـنقاد والباحـثون في التمـييز بين العـصور والحكم عليها. سواء أكان هذا في العصور الأولى أم في عـصور الإحياء باعتباره ما يؤكد التفكير والإحساس سواء بسواء. وهذه ناحية قيل فيها الكثير وخاصة عن قدرة اللغـة أو عجزها عن الـتعبـير عن كل مـتضـمنات هذه النواحي المتعلـقة بالتفـكير وبالإحساس وبالخيال .

هذه الناحية أفاض فيها المنـفلوطي ويمكن تبينها عند البحث في مصادر الأدب عنده، حيث يبرز تركيزه على الانسحاب إلى عالم الشعور أو الداخل، بل إن الناس والاجتماع والواقع، كلها في الأدب المنفلوطي، من نتـاج الوجدان وقوة الخيال، مما يعني أن خـيال الشيء عنده إنما يسـبق وجوده أو هو سـبب وجوده كـما يقـول في النظرات والعبرات .

ولكننا نجد هذا أيضًـا في كتابات غـيره من الأدباء، فنجد عبـد القادر المازني مثلاً يقـر في ترجمته الذاتيـة أنه لم يكن يتلقى وقع الحياة مبـاشرة، وإنما عن طريق

(١) محمد الخضر حسين، الخيال في الشعر العربي ، مطبعة الرحمانية، القاهرة، ١٩٢٢، صفحة ٤ .

الكتب. فرأيه وشعوره وعاطفته وهواه وأمله وخوفه وحبه وبغضه ما يحدثه في نفسه إيحاء أو آخر. مما يجعل الذهن يقفز فوراً إلى طه حسين وغيره من كبار المبدعين .

إن الكثيرين يذهبون إلى أن الشعر خيال. وربما كان من أبدع ما قيل في هذا ما ذهب إليه مصطفى صادق الرافعي عندما قال إن الخيال روح الشعر(١) مما يجعل الخيال الشعري مرتبطًا في جانب منه بالمعطيات الخارجية هي الحقيقة، ومرتبطًا في الجانب الآخر بعملية داخلية تتصل بالفكر والنفس معًا، ونقطة الوصل بين الجانبين هي انعكاس عالم الحس على المخيلة التي تعيد تأليف المعطيات الخارجية في عملية داخلية يتوازن معها القلب مع الفكر أو الانفعال مع العقل. ومن هنا كان الرافعي يشبه الشعر بالحلم الذي هو انعكاس داخلي لمعطيات خارجية(٢) . وهي ما يتكشف في ثنايا كل كتاباته وبخاصة «تحت راية القرآن» و«رسائل الأحزان» و«السحاب الأحمر».

الشاعر إذن أشبه ببؤرة مجمعة، وفي الوقت نفسه مرآة عاكسة لكل المحيطات، ومن ثم يعتبر أحد المنابع الأصيلة التي تمدنا بفهم أعمق لطبيعة التغير والتطورات التي تطرأ على الحياة الفكرية والفنية سواء بسواء.

ما كاد يخطو النصف الثاني من القرن التاسع عشر حتى تبدت تباشير نهضة أدبية قدر لها أن تحدد مسار الشعر والإنتاج الأدبي والفني إلى أبعد الحدود. فقد لمعت إبان عصر النهضة أسماء عدد من الشعراء والمجددين الكبار برز من بينهم محمود سامي البارودي بنغمات ثورية نهضوية. لم يدرس البارودي العروض كوسيلة لإتقان نظم الشعر، لكنه رجع إلى أصول وينابيع الشعر العربي يسترشد بها وينهل منها، حيث كان الاعتماد كله على ذوقه ودقة ملاحظته ورفاهة حسه في صياغة معانيه وصوره، فاكتسى شعره بالصدق والعفوية وجمال الطبع.

مولده كان عام ١٨٣٨ووفاته عام ١٩٠٤م، وبين هذين التاريخين كان شعره فاتحة الانطلاقة الجديدة. ففي ضوء الظروف العامة التي عاشتها مصر، وفي ضوء

---

(١) مصطفى صادق الرافعي، وحي القلم، المكتبة التجارية، الطبعة السادسة، القاهرة.

(٢) لتوضيح هذه الجوانب يمكن الرجوع إلى جابر عصفور في كتابه «قراءات في النقد الأدبي». القاهرة ٢٠٠٢ وبخاصة فصله الأول عن «الخيال المتعقل: قراءة في نقد الأحياء» الصفحات من ٣٧ إلى ١٢٤ .

ظروف حياته الخاصة وما عاناه فيها على المستوى العام والمستوى الخاص[1] كان شعره نسيج حياته، حافلاً بالعواطف والأحاسيس، وهذا هو الفرق بينه وبين معاصريه. فالشعر عنده هو فيض القلب وهبة وإلهام. كما أنه ليس صناعة تتعلم وإنما هو سليقة وطبع .

لم يمر وقت طويل حتى حمل البارودي راية الثورة في الشعر مثلما حمل راية التحرر السياسي؛ إذ كان في طليعة الذين أسهموا في الحركة الوطنية في عهد إسماعيل وعهد توفيق. كما كان من أبرز زعماء الثورة العرابية وقادتها، فقدم للمحاكمة بعد إخفاقها ونفي سبعة عشر عامًا. وهذا يعني عمق تجربته التي أثرت في نفسه تأثيرًا بالغًا مكن لمصر أن تأخذ مكانها في تاريخ الشعر العربي الحديث، وأن يتشيع لها شعراؤنا حتى انتقض بها العقل والوجدان، وهب الشعر العربي من رقاده، وهذا هو معنى تجديده لصناعة الشعر في القرن التاسع عشر. فهو تجديد يتجاوب مع وقع حاضره وضارب بوعيه إلى الجذور وكأنه أراد له أن يستوعب الوعي الفني للنفس العربية الخالدة بجانب النفس المصرية المعاصرة. حتى يثبت أن البناء متصل غير مقطوع. ولما كان فيض النهر من ذات طبيعته استطاعت مدرسة النهضة أن تسيطر على الشعر من أواخر القرن التاسع عشر إلى الثلث الأول من القرن العشرين .

ربما كان من أبرز ما أسداه البارودي للشعر في عصر النهضة أنه قفز بالعبارة الشعرية وثبة قوية بعد طول عهد بالركاكة والضعف فكان بمثابة الجسر الذي انتقل الشعر بواسطته بعد طور الجمود والانحدار إلى طور التجديد والانبعاث. ولهذا اعتبر رائدًا لجيل الشعراء الذين جاءوا من بعده كإسماعيل صبري، وأحمد شوقي، وحافظ إبراهيم، وعبد الرحمن شكري، وعزيز أباظة، ومحمود حسن إسماعيل، وغيرهم.

كان شوقي يعاصر حافظًا رغم اختلاف النشأة بين الاثنين. الأول كان أمير الشعراء وفي الطور الأول من حياته أخذ يكيل المديح للخديوي عباس وللخليفة

---

(١) شوقي ضيف، فصول في الشعر ونقده، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨، صفحة ٢٧١ وما بعدها.

العثماني. ولكن بعد عودته للوطن في أعقاب ثورة ١٩ صدمته الظروف والأحوال وبدأ من ثم الطور الثاني من حياته الأدبية الذي توج فيه أميراً لشعراء. وعندما طبع ديوانه «الشوقيات» في ١٩٢٧ (٤ أجزاء) كان قد سيطر تمامًا على اللغة وأساليبها وألفاظها ربما على نحو لم يتهيأ لشاعر آخر.

أما الثاني فهو ابن الشعب وربما من هنا كان تفوقه في شعره الوطني والاجتماعي بشكل لم يتهيأ لشوقي نظراً لابتعاده كثيراً عن الشعب وعدم مخالطته له. وصحيح أن حافظًا كتلميذ للبارودي كان مواظبًا على مجالسه منذ عاد من منفاه في ١٩٠٠ ويتلقى عنه قوالب شعره المحكمة القوية، ولكنه لم يكن مقلداً له تقليداً أعمى، وإنما يترسم خطاه فحسب وهو يحاول تصوير مشاعر أمته وأحوال عصره. أما باقي أسماء الكبار الذين تدفقت بهم الدماء في الأوصال فقد توزعت اهتماماتهم بين الإصلاح الديني والسياسي والاجتماعي. فالشيخ محمد عبده مضى يتحدث عن التحرر الديني، وقاسم أمين عن السفور وتحرير المرأة، وحسن عاصم عن أفعال الخير والبر والإحسان، والشيخ علي يوسف عن الضعف الخلقي، ومصطفى كامل عن الاحتلال وشروره وآثامه.

ولكن لأن التغير والتحول من طبيعة الأمور والأشياء، فما أن استقامت خطوات القرن العشرون حتى حدث في الشعر تطور خطير ينبئ بمرحلة جديدة في التطوير والتجديد، تمثلت في ظهور جيل آخر لم يكن يخفي سخطه على أعضاء مدرسة النهضة شوقي وحافظ بحجة أن هذين كان الأولى بهما أن يتجها إلى الحياة الإنسانية وما تزخر به من شدائد وشرور وآثام، دون التقيد بشعر المناسبات وسائر مظاهر المحافظة على الإطار التقليدي الذي كانا يتحركان من خلاله .

رواد هذا الجيل كانوا عبد الرحمن شكري وإبراهيم المازني وعباس محمود العقاد. وقد عبر ثلاثتهم عن الصورة الجديدة من شعرنا الحديث فنشر شكري (١٩٠٩) ديوانه «ضوء الفجر» الذي يخلو من المديح ومن السياسة ومن العواطف القوية، ويكتفي بمشاعر الحب وتأملات النفس والطبيعة والوجود كنموذج للصورة الشعرية التي نادوا بها وروجوا لها. ولكن لأن بقاء الحال من المحال كما يقولون،

سرعـان ما وقع الشقـاق بينهم لنشوب معـركة بين شكري والمازني في أوائل العـقد الثالث من القرن العشرين قضت عليهم وانفرط عقدهم، فانصرف المازني عن الشعر وتحول إلى الصحافة، بينما بقي العقاد علمًا في الشعر كما في النثر على السواء.

ولقد راد كثـير من المثقفين مـدرسة العقاد، من بينهم على سـبيل المثال زكي نجيب محـمود وعلي أدهم، وعثمان أمين عـثمان، وعبد الـرحمن صدقي، وطاهر الجبلاوي. وللعقاد قول لا يخلو من جمـال ويتشح بمسحة من التصوف الذي انكب عليه في آخريات حياته. كان يرى أن الحس والعقل والوعي والبديهة تستقيم جميعها على الإيمان بالذات الإلهـيـة. ويذهب إلى مـا هو أبعد، فـيـرى أن الإيمان الواعي الرشيد هو خـير تفسير لسـر الخليقة. يعقله الإنســان المؤمن ويدين به الفكر ويتطلبه الطبع السليم. وفي ظـني أن هذا الرأي الذي يبدو أقـرب إلى الفلسـفة هو مـا دفع زكي نجيب محـمود إلى أن يسوق رؤيته الفلسـفية لشعر العـقاد عندما ذهب إلى أنه أقرب إلى فن العمارة والنحت، وأن القصيدة عنده بناء من الصوان، والقلم في يده أزميل النحـات. وربما من هنا أيضًا أن رأى الكثـيرون فيـه مرحلة لاحـقة ومكملة لمرحلة الأفغاني والشيخ مـحمد عبده ولطفي السيد الذين كـانت رسالتهم دعوة إلى العقلانيـة أو تعقيل للحياة وتـرشيد للوعي. فكان هو بشخصـه وشخصيتـه علامة طريق وبداية جديدة يجد بها الإنسان المصري احترامه لنفسه وشخصيته .

إن ما لاشك فـيه هو أن شعـراءنا المعاصرين قـد ظلوا لفترة طـويلة يتصلون بأسلافهم اتصالاً منتظمًا وإن كان يختلف باختلاف مناهجهم وطرائقهم. ولكن المهم هو أنه مهـما تطوروا بشعـورهم وبشعرهم فقـد وجدوا في هؤلاء الأسلاف ملهـمًا فظلوا يستضيئون في حركاتهم واتجاهاتهم التجديدية بتراثنا وأصوله التي انحدرت من الماضي البعيد والقريب.

ومع أنه قـد تحـققت بكل هـذا ثورة في شكل الشـعـر من حـيث الكلمـات والصيـاغة والتراكيب الصـوتية واللغوية امتـدت إلى أغراض الشعر ذاتهـا، إلا أنها تكشف في الوقت نفـسه عن مدى الارتبـاط بكل ما طرأ على الساحـة الفكرية في الخارج من فكر جديد، مما دفع بالشعراء إلى أن يراجعوا الكثـير حتى من معتقداتهم

وأعرافهم وبخاصة بعـدما تفتح وعيهم على كتابات أمثال فرويد ونيـتشة وشوبنهور وهنري برجسون، وانتبهوا إلى ما تضمنته من مقولات وتصورات ومفاهيم مثلت في حد ذاتهـا انقلابًا على كثيـر من الأخلاقيـات والقيم والحريات سواء على المسـتوى الفردي أو المستوى الاجتماعي.

كذلك أصبـحت الأفعال والسلوكيـات موضع انتباه وانتقـاد، الأمر الذي قاد تلقائيًـا إلى فهم أعمق لطبـيعة المشكلات الاجـتماعيـة وسبر أغـوارها، انطلاقًا من إدراكنا للكيفية التي انتـبه بها الشاعر (والمفكر عمومًا) إلى التـمازجات والتداخلات بين الحلم Dream والواقع Reality والخيال Imagination، وهي كيفية لاشك في أنها كشفت عن ذاتها بالنسبة إلى الشاعر الخلاق بطرق أصبحت تمثل جزءًا من نسيج ذات طبيعته وتكوينه النفسي إن صح التعبير. وبذا ابتعد الشاعر عن كثير من مظاهر التقليـدية في تفكيره متـأثرًا بما تعكسه هذه المقولات من عـلاقة وجودية وتفـاعلية، وذلك من حيث تطابـق الفكر مع الوعي والشعور على اعـتبار أن الـفكر هو كشف لعلاقة الذات بنفسها وهي علاقة منشئوها الوعي والشعور بالدرجة الأولى.

(٥)

والحديث عن الشعـر يستجلب على الفور الحـديث عن المسرح بالرغم من أن الشعر أقدم في الظهور، وأنه تولد منه المسـرح الغنائي الذي يعتبر أول فن مسرحي عرفناه حـتى قبل المسـرح النثري بوقت طويل لأسـباب موضـوعية فنيـة وثقافـية واجـتمـاعيـة. ولأن الشـعر أيضًـا هو الذي يلائم كـثيـرًا الفن الغنائي مما جـعل المسرحيـات الأولى يغلب عليها الشعـر الذي مثل عصب المسرحيـات الغنائية التي يمكن القول بأن خطواتها سـارعت إلى حد كبير خطوات الشعر التي بدت مـتعثرة حينًا ومزدهرة حينًا آخر.

ولكن الحديث عن المســرح المصري والبحث عن جـذوره للوقوف على المراحل التي تطور فـيها لا يمكن أن يتـم دون أن نذكر الرواد الأوائل من الشـوام الذين كان لهم الفضل في تعريف مـصر والمصريين بالمسرح وبفن التمثـيل. مارون نقاش على سـبيل المثـال (١٨١٧-١٨٥٥) كـان أول من عرف الـعالم العـربي بالمسـرح وبفن

التمثيل، وجاء إلى مصر عام ١٨٤٨، وسليم نقاش صاحب النشاط المسرحي في الشام (١٨٧٦-١٨٧٧) كان صاحب أول فرقة مسرحية تأتي إلى مصر. وخليل القباني الذي وفد أيضًا من سوريا عام ١٨٨٤ لينشر نشاطه المسرحي. ويعقوب صنوع (١٨٣٩-١٩١٢) بجريدته الشهيرة «أبو نظارة» التي أنشأها في ٢١ مارس ١٨٧٧ (لم تعمر أكثر من شهرين) نقل فن المسرح من أوربا إلى مصر، وترجم وعَرَّب الكثير من المسرحيات التي أشعلت المنافسة بين الفرق اللبنانية والفرق السورية، وخصوصًا بعدما توثقت صلته بجمال الدين الأفغاني، وبالعرابيين بسبب مهاجمته للإنجليز من خلال مسرحه السياسي والغنائي.

هؤلاء كان لهم ولاشك فضل الريادة والتعريف حتى بالألوان الجديدة التي عرفها النشاط المسرحي كالفن الدارامي حيث تبرز في وحدة البناء الدرامي عناصر المواقف والشخصيات والقصة، التي قد يُضاف إليها وحدة الزمان والمكان والحدث التي عينها أرسطو، ثم تجانس الحبكة أو الحبكات الثانوية والفرعية مع الحبكة، ثم وحدة الرموز التي تتغلغل إلى أعمق من المستوى الملموس للمسرحية. وكذلك الميلودراما أي المسرحية العنيفة، وأيضًا فن الأوبرا حيث كانوا سببًا في ظهور الشيخ سلامة حجازي الذي تبلور هذا الفن على يديه، وأفسح الطريق أمام سيد درويش والكثير من الأسماء التي لعبت دورًا بارزًا في تطور المسرح المصري بترجمة واقتباس عددًا من روايات فيكتور هيجو Hugo، وكورنيل Corneille، وراسين Racine.

غير أن معظم هؤلاء لم ينجحوا تمامًا في خلق أدب مسرحي تتكامل فيه مقومات المسرح وعناصره الضرورية شعريًا كان أم نثريًا، الأمر الذي تأخر حتى القباني الذي برزت عنده ملامح المسرح الحقيقي كحبكة البناء الدرامي وعناصر التشويق وسلامة اللغة التي ظلت ردحًا ركيكة تتأرجح بين الفصحى والعامية، وتعتمد أساسًا على القصص الشعبي والفلوكلور، وعلى السجع التقليدي واللهجة الخطابية .

ثم كانت النقلة التي قادها المثقفان الكبيران فرج أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢) الذي ألف مسرحية «السلطان صلاح الدين ومملكة أورشليم» (١٩١٤)، وإبراهيم رمزي الذي ألف أول مسرحياته عام ١٨٩٢ ثم رائعته «أبطال المنصورة» (١٩١٥) وهي

أعمال فنية صادقة مستوحاة أساسًا من تاريخ العرب وبطولاتهم في الحروب الصليبية، مما يعني أن وظيفة المسرح تجاوزت مجرد التسلية والترويح والطرب، إذ بدأت ملامح تيار المسرح الاجتماعي في التبلور لتشيد تقاليدها المسرحية وهي تتحدث عن قضايا المجتمع وأسباب تخلفه، وتذهب إلى أن المقصود بالواقعية واقعية التصوير النفسي وليس مجرد اللغة، وإنما تطابق هذا التصوير بواقع الحياة. وأيضًا عرض ومناقشة القضايا من خلال بناء واقعي بعيداً عن الرتوش والتزييف.

ولا يمكن هنا ونحن نتحدث عن هذه المرحلة الجنينية، إلا أن نقف أمام محمد تيمور (١٨٨٢-١٩١٨) الذي أفاض في كتاباته بمجلة السفور (١٩١٨) عن فن التمثيل الفني ومراحل تطور المسرح. وهي كتابات وجدت أصداء عملية في مسرحيته «العصفور في قفص»، ومسرحية «عبد الستار أفندي»، ومسرحية «الهاوية»، التي كتبها باللغة العامية، وكانت آخر مؤلفاته، ولكنها شحنت ولاشك قرائح الأجيال اللاحقة من كتاب المسرح الواقعي الذي نضج بمقدم توفيق الحكيم، ثم نعمان عاشور، وألفريد فرج، وسعد الدين وهبة، ورشاد رشدي، وآخرون.

لا شك في أن وحدة الموضوع هي العمود الفقري لبناء أية مسرحية وإلا أتت مفككة ومتعارضة وربما متناقضة. وحتى إذا ما وجدت موضوعات ثانوية إلى جانب موضوع المسرحية الأساسي فإنما لأجل تعزيز ذلك الموضوع وإبراز عنصر الصراع الذي لا يخلو منه أي عمل مسرحي ناجح باعتباره ما يولد الحركة المسرحية ذاتها.

في أعمال هؤلاء وغيرهم من كبار المسرحيين يظهر مدى استدماج ما تفتح عليه وعيهم من أصول الفن المسرحي كما تلقوها عن أرسطو، والثقافات الأوربية التي وقفوا عليها إلى جانب تجاربهم الحياتية ومعايشتهم لواقعهم الفكري والاجتماعي.

أرسطو كان قد أعلن منذ زمن بعيد أن لغة الدراما هي لغة السلوك وليست لغة السرد، وأن الأصل فيها هو الحدث وليس القصة. كما عرف التراجيديا في كتاب «الشعر» بأنها محاكاة لحدث مكتمل. أما الحدث فيتكون من موقف أساسي تحدده طبيعة التركيز الذي تتطلبه الدراما، أو سلسلة من الحوادث التي ترتبط بعضها ببعض، فلا تكون التراجيديا في جوهرها إلا محاكاة لحدث وليس لأشخاص. ومن هنا فهي مستحيلة التصور بدون حدث، وإن كان من الممكن أن تتحقق بدون

الشخصية. فالحدث هو موقف يحتوي بطبيعته على عناصر الصراع الذي يتطور بواسطة الحبكة والفعل ورد الفعل وتصارع الإرادات إلى ذروة معينة لا تنفصل عن الشخصية باعتبارها صانعة الحدث مما يجعل من الشخصية والحدث شيئًا واحدًا.

في داخل هذا الإطار العام الذي رسمه أرسطو استطاع هؤلاء تحقيق قدر كبير من التكامل والتوازن بين عناصر المسرح المختلفة في داخل إطار من الموضوعية والتطور الدرامي. ومهما كانت درجة تعقيد الحدث. واستخدموا في هذا الرمز الذي وظفوه لخدمة الشكل بما يمنحه من إيماءات متشعبة وإيقاعات، باعتبار الرمز أداة للتركيز والتكثيف والتجسيد والدفع الدرامي، لا الغموض والتورية أو الرغبة في الهروب من مسئولية الحدث المباشر (رشاد رشدي واستخدامه في مسرحياته مثل مسرحية الفراشة، ومسرحية رحلة خارج السور)، وبذلك تمكنوا من أن يتركوا نوعًا من الصدمة التي تثير فيما بينهم أو بين الفرد ونفسه، الكثير من التساؤلات والمراجعات والتفسيرات لواقع ما يجري من ظروف وأحداث، وهم يتفحتون على طبيعة الظرف الإنساني الذي يتشوقون إلى تغييره.

(٦)

هناك قولة مشهورة قالها أوسكار وايلد Wilde (١٨٥٤-١٩٠٠) على لسان الجيرنون Algernon في رائعته «أهمية أن تكون جادًا The Importnce of Being Earnest»[1] مؤداها أن أكثر من نصف الفكر الحديث والثقافة الحديثة يعتمد تقديرهما وتقييمهما على ما لا ينبغي للإنسان أن يقرأه.

ولقد مر حتى الآن ما يزيد على قرن من الزمان على هذه الكوميديا التي نشرها أوسكار وايلد في عام ١٨٩٩ (قدمت على المسرح قبل ذلك بأربع سنوات في ١٨٩٥)، واعتبرها النقاد وقتذاك أول كوميديا جيدة يعرفها المسرح الإنجليزي بعد قرن من الزمان [٢] . وبالرغم من كثرة ما كتبه الكتاب والمؤلفون في الثقافة والفنون والآداب، فإن الشيء الذي يبدو محيرًا وغريبًا هو أن المشكلة التي بلورتها جملة

(1) Wilde, Oscar; The Importance of Being Earnest . 1899.

(2) Westland, Peter; Contemporary Literature (1890-1950) Vol. V1. The English Universities Press. Ltd. London. p. 128.

وايلد، وهي تضعنا في قلب قضية النقد والنقاد، مازالت تتردد فوق الشفاة، ولكنها لم تعد كما كانت تتمثل فيما لا ينبغي للإنسان أن يقرأه، ولكن أيضًا في معرفة ما يتعين على الإنسان أن يقرأه. بل والكيفية ذاتها التي يجب أن يقرأ بها وهي معان يزدحم بها أي حديث معاصر عن التاريخ الفكري الذي كشف عنه قول أحد شعرائنا ونقادنا المشهود لهم في الميدانين وهو يقول: «نحن لا نقرأ ما كان يجب أن نقرأه، وربما قرأنا شيئًا يمكن تأجيله أو حتى الاستغناء عنه»[1] .

هذا الإدراك على الرغم من أن التعبير عنه تم بلغة ربما كانت تفتقر إلى الدقة العلمية، يعكس بصدق إشكالية النقد الأدبي، على الأقل في بعض جوانبها، وإن لم يكن معناه في الوقت نفسه أن الإشكالية سوف تحل بمجرد معرفة ما كان يجب أن نقرأه، لأن الأمر لو كان كذلك لكان شيئًا هينًا، ولما كانت هناك أصلاً مشكلة لأن المهمة سوف تنحصر عندئذ في بذل أقصى جهد لاستشكاف الوسائل والأساليب التي تساعد على فرز (غربلة) الكم الهائل الذي تقذف به ماكينات الطباعة حتى نتبين الأعمال الجيدة من غيرها. وهذه مسألة على غاية من الصعوبة.

على أية حال، في عبارة قصيرة تشير كلماتها إلى أوسع ما يمكن أن تحتمله من معاني وإيحاءات وإشارات وتلميحات يمكن القول بأن أهم ما فعله النقد الأدبي خلال عشرينات وثلاثينات القرن الماضي هو التغير الجذري الذي تحول به النقد التقليدي بقوالبه القديمة التي طالما غرقت في الميل إلى غريب الألفاظ وفي اللجوء إلى الاستعارة والجناس والتصحيف والتقسيم، إلى اكتشاف أن سر البلاغة يرجع إلى الطبع قبل الطبيعة وأنه ليس مجرد جمال أو غرابة اللفظ والتراكيب، وأنه -النقد - علم وفن، ويجب ألا يزاوله غير النقاد.

ولكن تقرير الأمر على هذا النحو ليس معناه أنه يرجع إلى قريحة أدباء ونقاد هذين العقدين بشكل تام ومطلق، لأن الكثير من متضمناته وإشاراته سبقت إليه الإرهاصات والبدايات الأولى لكثير من المباحث القديمة التي قيلت في النقد الأدبي ونظرية الأدب عمومًا، وبخاصة تلك التي عرضت (منذ القرن الثالث الهجري والقرن الرابع الهجري على وجه الخصوص) للشعر وللنثر الفني وظلت تتوارى

(١) أحمد عبد المعطي حجازي، طه حسين ورأس ميدوزا، مجلة إبداع، العدد ١١، ١٩٩٣، صفحة ٤ وما بعدها .

ويخفت صوتها حينًا، وتطفو على السطح ويعلو صوتها حينًا آخر، ويرددها الشعراء والنقاد والباحثون بشكل أو بآخر وبدرجة أو بأخرى.

أبو القاسم الآمدي على سبيل المثال في كتاب الموازنة بين الطائيين[1] كان يؤثر منذ عشرة قرون الشعر المطبوع على الشعر المصنوع، ويعيب على الشعراء الإغراق في غريب الألفاظ ووحشي المعاني. كما ذهب ابن شهيد إلى أن سر البلاغة يرجع إلى الطبع قبل أن يرجع إلى النحو أو سلامة التركيب.

وما من شك في أن هناك قدر ملموس من المساوقة والتلازم بين درجة التقدم والرقي التي تنعكس في عبارات النقد الأدبي ومفاهيمه وتصوراته سواء على مستوى الممارسة أم التنظير، وبين ازدهار الثقافة والفكر عمومًا في كل مرحلة من مراحل تطورها. وبالمثل يكون الحال بالنسبة إلى تلك الظروف، أو المراحل التي تصاب فيها الحياة الأدبية والفكرية بالتراجع والتدهور والانحطاط. فلابد أن يؤدي غياب النقد الأدبي إلى أوخم العواقب التي في مقدمتها الاستكانة التي تصل إلى حد الاستنامة إلى الواقع الثقافي المتخلف بما يسيطر عليه من ترديدات وقوالب وممارسات جامدة وآلية نزولاً على حكم العادة التي تأصلت بفعل تقادم الخضوع لها وعدم وجود أية محاولة واعية للمراجعة أو التطوير اكتفاءً بالمحاكاة والتقليد، وبالرضا عما هو قائم وبالكثير مما قد كان، الأمر الذي لابد سيفضي إلى وجود التناقضات التي تؤدي إلى افتعال الكذب والخداع، ومن ثم التبرير.

لقد ذهب الشاعر والناقد الفرنسي أوجستين دوسات بيف Sainte-Beave (١٨٠٤-١٨٦٤) إلى أن النقد الأدبي علم وفن ويجب ألا يزاوله غير الفنان، كما أكد على ضرورة اعتبار شخصية المؤلف قبل نقده وأساسًا لنقد ما يكتب. وفي تعبير مشابه ولكنه أكثر تحديدًا ذهب محمد مندور (١٩٠٧-١٩٦٥) شيخ النقاد إلى أن النقد الأدبي هو فن دراسة الأساليب وتمييزها، وإن لم يقصد بذلك طرق الأداء اللغوية فحسب، بل المقصود منحى الكاتب العام، وطريقته في التأليف والتعبير والتفكير والإحساس على السواء، وكله يعني الأسلوب الذي أشار إليه[2] .

---

(١) الموازنة بين الطائيين، بيروت. د.ت. صفحة ٢٠٧ .

(٢) محمد مندور، في الميزان الجديد، مكتبة نهضة مصر، الطبعة الثالثة، الصفحات ١٢٠-١٢٣ .

وبصرف النـظر عن الاتفاق أو الاختـلاف بين الاثنين، فقـد انشغل كـلاهما بالقضايا المطروحـة على الساحة الثقافـية والفكرية وبخاصة قضايا الشـعر والمسرح. وفي هذا ذهب كلاهما إلى تأكيد أهمية الإلمام بالتاريخ الأدبي وبما يجمع من معارف ومعلومات، وعلى أهمية القراءة الجيدة ومعرفة ماذا يجب أن يقرأ الإنسان وكيف .

ولعل أكبـر مثـال لتوضيح هـذه المسألة هو الشاعـر الفرنسي فـيكتور هيـجو (١٨٠٢-١٨٨٥) الذي كان أكـبر ممثلي هذه الفترة وألمع عـباقرتها الرومـانسيين. إن الحكم على هيجو لا يمكن أن يتم ببساطة أو على عجـالة إذ بدأ حياته الأدبية متأثراً باتجاهات شـاتوبريان Chateaubriand (١٧٦٨-١٨٤٨) على ما يظهـر في أشعاره الرومانسيـة المبكرة التي كتبهـا عن الشفق وعن البحر وأوراق الخـريف. وكذلك في مسرحيته كرمويل Cromwell .

غيـر أنه في عام ١٨٣٠ قدم رائعتـه هيرناني Hernani التي صاغـها شـعراً وأصـبح لها قـيمـة رمزية في التـاريخ باعـتبـارها رائدة في إرساء قـواعد الدرامـا الرومانتـيكية Drame Romantique، كما رأى النقاد منذ أن قـدمت على الكوميدي فرانسـيرComedie Française[1] . أضف إلى ذلك أنه كتب عدداً من المسـرحيات الميلودراميـة الناجحـة من بينها Le Roi Sámuse (١٨٣٢)، ومسرحـية لوكريتـشيا بورجيا Lucrese Borgia التي قدمها عام ١٨٣٢ أيضًا .

ومع ذلك فإن شهرة هيجو لم ترسخ كواحد من العلامات البارزة في تاريخ الفكر الفـرنـسي إلا بسـبب رواياتـه الطويلة بالذات مـثل نوتردام Notre Dame de Paris، والبؤساء Les Misérables على الرغم من أن جوستاف فلوبير قد شن حملة ضارية على هذه الرواية بسـبب ما أطلق عليـه عدم استـقامـة الأسلوب وغموضـه واعوجـاجه وتوجهها إلى الطبقات الشعبية والفقيرة[2] . أما معنى هذا فهو أنه من الخطأ الاعتماد على ما أطلق عليه النقد الاعتقادي أو النقد الذاتي أو التأثيري عند الحكم والتقدير، فهـذا النوع من النقد تسيطر عليـه آراء ومعتقـدات سبق أن استقـرت عند الناقدين،

---

(1) Descotes, Maurice' Le Drame Romantique et ses Grand Createure. Paris Presses Universitaires de France. 1955.

(٢) جان. برتيلمي، بحث في علم الجمال، ترجمة أنور عبدالعزيز ١٩٧٠، الصفحات ٤٥٩، ٤٦٠ .

وأصبحت أشبه بالرواسي الجامدة لسبب من الأسباب، والملاحظ أن معظم نقدنا هو من هذا النوع، فهناك فئة تسترسل في التقريظ وتتمادى فيه، وفئة أخرى لا تتورع عن المهاجمة والتجريح، وتحاول إخفاء فضائل الكاتب وتركز على إظهار عيوبه. وسواء أكان الناقد من أولئك أو هؤلاء فلا يوجد سبب أو منطق واضح، أو ربما كان السبب في بطن الشاعر كما يقولون.

وحتى إذا نحن سلمنا بما يراه البعض من أن أساس النقد التجربة الشخصية أو الذاتية، وأن كل نقد أدبي لابد أن يبدأ بالتأثر، وباستحالة الاستغناء عن الذوق في التجربة المباشرة لإدراك حقيقة ما إدراكًا صحيحًا، فإن هذه الاعتبارات محاصرة بغير قليل من الصعوبات التي تجعل الحكم والتعميم مسألة فيها مجازفة وخطر كبيرين، خاصة وأن جانبًا من الذوق، إن لم يكن أغلبه، لا يمكن تعليله، ويكون الأسلم إذن اللجوء إلى النقد الموضوعي (في مقابل الذاتي) الذي يذهب إلى أن الأصل في كل نقد هو تطبيق أصول مرعية وقواعد عقلية لا تترك مجالاً للذوق الشخصي أو هوى الشخص وتحكمه[1] . ولعل من أصوب ما قيل في هذه المسألة ما ذهب إليه الآمدي الذي تحدث فيها منذ زمن، وذهب إلى أن أهل العلم بصياغة (الشعر) يعلمون عند المقارنة بين بيتين أيهما أجود إن كان معناهما واحدًا، وأيهما أجود في معناه إن كان معناهما مختلفين[2] .

هذه الناحية المتعلقة بالذوق أثارت عند النقاد التساؤل عما إذا كان هناك سبيل إلى كسب الذوق الأدبي أو الحاسة الفنية. وبالرغم من أن البعض يرى إمكانية حدوث هذا وأن السبيل إليه كثرة النظر في الشعر وطول ملامسته والانكباب عليه والانقطاع إليه، فإن البعض الآخر كانوا أشد حرصًا وذهبوا إلى عدم استطاعة كل إنسان اكتساب الحاسة الفنية بالممارسة لأن الطبع هو الفيصل في هذه الناحية على ما سبقت الإشارة.

(٧)

يحفظ لنا تراثنا الأدبي خلال هذه المرحلة أسماء بعض النقاد والمفكرين الذين ترجع أهميتهم إلى نوعية المشكلات والتساؤلات التي تناولوها وأثاروها أكثر منه

(١) محمد مندور، في الأدب والنقد: نهضة مصر صفحة ١٠ .

(٢) الموازنة، صفحة ٢٠٧ .

تقديم حلول أو إجابات لها، وما ذلك إلا لعـدم ثقتهم في أية حلول جاهزة، وكأن الأمر أشبه بالإجابة على أسئلة استبيان غالبًا ما تكون معروفة ومقررة سلفًا.

زكي مبارك، طرح واحدة من هذه القضايا عندما أعلن رأيه القائل بأن المهم في النقد هي الفكرة التي تجيء قبل اللغة واللفظ[1]. ومع أنه سارع إلى القول بأن هذا ليس معناه أنه لا يقيم وزنًا للصـياغة الفنية، إلا أنه كان واضحًـا تمامًا في تقرير هذه القضية التي كانت مثار منازعات أدبية كثيرة.

وحتى يدلل زكي مبارك على رأيه ذكر بعض الأمـثلة: النزاع بين محمد عبده ومعاصريه كان نزاعًا حول فكرة، والنـزاع بين قاسم أمين ومعاصريه كان يدور حول فكرة. والخصومـات بين علي يوسف وعبد العزيز جاويش كـان حول فكرة. وحتى النزاع بين القديم والجديد هو نزاع حول فكرة، وأيضًا عندما هاجموا المنفلوطي كانوا يهاجمون فيه فكرة المحافظة على التقاليد القديمة.

وفي اعتقادي أن زكي مبارك لم يجانبه الصواب كثيرًا فيما ذهب إليه، فهؤلاء جميعًا يعرفون تمامًا أن الوضعيـة وأنصارها من الوضعيين كانوا مخطئين في كثير من آرائهم وتصوراتهم، ولكنهم أيضًا لم يستطيعوا اكتشاف أو تقديم مفهوم جديد للفهم العلمي على درجة تتكافأ مـع تصورات الوضعيين، ولهذا جاءت مـواقفهم الفكرية وكتاباتهم تخريجًـا على المذهب المثالي القائل بأن الحقيقة القـصوى (النهائية) للكون إنما تكـمن في الفـكرة Idea أكثـر منها في المادة التي ترتبط بـالإدراك الحسي، وبذا ظلوا أسرى التقليد المثالي بما ينطوي عليه من نقائص وعيوب.

إن دعوة الشـيخ الإمام كانت من أجل إحيـاء الوعي الوطني في الأمة لأجل تحقيق النهضة السيـاسية والاجتماعية على السواء. أما منهجـه فقد كان منحصرًا في تربية الشبـاب بطريقة معينة، وفي الرقي الأخلاقي أي أن طريقـه هو طريق التربية، مبتعدًا تمامًا عن السياسة خاصة في آخر أيامه، ربما مداراة للحكومة التي كانت تقف بالمرصاد لكل العاملين بالمجـال السياسي، علاوة على ما كان يعـتقده من أن الدعوة للاستقلال والمطالبة به تحديًا غير مشروع لسلطة حاكم البلاد.

---

(١) زكي مبـارك، «النثر الفني في القرن الرابع» (الجـزء الثاني)، المؤسسة المصـرية العامة للتـأليف والنشر، دار الكتاب العربي ٨٧ .

ويشير رشيد رضا إلى عبارة محمد عبده الشهيرة «إذا تدخلت السياسة في شيء أفسدته» فهي عبارة من الواضح أنها تعكس موقفه الروحي (العقلي) أصدق تعبير، ولكنه اكتفى بمحاولة إحياء الوعي الوطني وإثارة مشاعر الكرامة والوطنية بواسطة التربية دون أي ذكر ولو من بعيد للمقاومة أو العنف، وحتى عندما عرض بفكره للحكومة الديمقراطية انصب تفكيره على بناء «حكومة ديكتاتورية» قال: إنها ينبغي أن تحكم الشعب لمدة ١٥ عامًا على الأقل، وبعدها على الإنسان البدء في تأسيس نظام يمثل الشعب؟!

ولا تختلف رؤى ومواقف قاسم أمين عن هذا، فهو نصير المرأة الأكبر بدعوته إلى حق المرأة على أساس دعامتين اعتبرهما حجر الأساس في بناء نهضة المرأة الحديثة، وأخرج كتابيه «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة» مؤكدًا فيهما أن لا رجاء في أن تصير البيوت والعائلات وسعادتها إلا إذا تم إعداد الرجال متصفين بالصفات التي يتوقف عليها النجاح، وإلا إذا تربت النساء وشاركن الرجاء في أفكارهم وآمالهم وآلامهم إن لم يشاركنهم في جميع الأعمال.

وليس من شك في أن العقاد قد تمثل بوعي عميق أبعاد عصر النهضة الأدبية الحديثة في مصر. تكشف مقدمات دواوينه التي أصدرها قبيل العشرينات، وفي كتاب الديوان بجزأيه، ملامح منهجه الذي اتخذ صورته النهائية في أواخر الثلاثينيات[1]. وفي ضوء هذا نجح في تصوير بعض الحقائق التي مثلت أبعاد الخلافات بينه وبين أحمد شوقي، والتي جعلت العقاد يحاول النيل من إحساس شوقي الوطني، ويدلل على أن وطنية أمير الشعراء ليست فوق الشبهات بكثير.

لأجل هذا ساق العقاد موقف شوقي من الغزو الفارسي لمصر، وأخذه بتفسير هيرودوت الذي صرح بتعاطفه مع قمبيز ضد مصر. وأضاف على هذا هجومه جراء مدحه العثمانيين الذين كانوا بالنسبة إليه (أي شوقي) ذوي تاريخ وحضارة، وكانوا أصحاب مجد إسلامي، وهذا ما يختلف فيه بعض المؤرخين من بينهم عبد الرحمن الجبرتي الذي أحس منذ اللحظة الأولى من دخول الفرنسيين أنه إزاء حضارة جديدة

(١) لويس عوض، العنقاء: أو تاريخ حسن مفتاح، دار الطليعة، بيروت، ١٩٦١، صفحة ١٠٥ .

أرقى من حضارة الترك والمماليك، لا في مقوماتها المادية فحسب، ولكن في كثير من جوانبها الاجتماعية والسياسية. الأمر الذي لم يرق لشوقي الذي لم ينخدع بالديمقراطية الليبرالية بأشكالها الدستورية والبرلمانية التي افتتن بها الناس[1].

وكما كانت العشرينات والثلاثينات فترة انشغال بالقضية الوطنية وبالصراع الدستوري بين الملك والشعب، وهو الصراع الذي اشتد بعد وفاة سعد زغلول في أغسطس ١٩٢٧ كانت أيضًا مليئة بالمعارك الفكرية بين المدرسة العقلانية التي يقودها لطفي السيد (١٨٧٢-١٩٦٣)، وطه حسين، وعلي عبد الرازق وحسين هكيل والعقاد والمازني وغيرهم، والمدرسة العلمانية التي لم تنجح في تقديم حل للمسألة الفكرية التي سادت المرحلة وكان في باطنها العلاقة بين القيم التقليدية والتراث الديني من ناحية ومؤسسات الدولة الحديثة بما تفرضه من قيم ومعايير من ناحية ثانية[2].

الشيخ علي عبدالرازق مثلاً في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» (١٩٢٥) بدا الأمر وكأنه بحث في نظرية الخلافة الإسلامية وفقًا لما أتاحته النصوص وقدمته التجربة التاريخية الإسلامية، لكنه في حقيقة الأمر كان يخفي فكرة أخرى، ويرمي إلى شيء آخر هو التصدي لرغبة ملك مصر في أن يجعل من نفسه خليفة، علاوة على انتصاره لفكرة الدولة الوطنية الليبرالية .

وكذلك الحال بالنسبة لطه حسين الذي وضع دعوته إلى التحديث في إطار الصراع بين القديم والجديد، ودعا إلى حل هذا الصراع حلاً جذريًا بحرية التعبير وبوضع حد لتدخل السياسيين في الخلافات الفكرية، حتى أن كتاباته الإسلامية[*] لم تكن إلا مجرد تكتيك يهدف إلى تهدئة المعارضة الدينية والسياسية المتنامية للمشروع الوطني الذي يحمله. بل هناك من يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، فيرى أن رؤيته

(١) لويس عوض، تاريخ الفكر العربي الحديث، ج٢، دار الهلال ١٩٦٩، صفحة ٢٠ .

(٢) علي الدين هلال. المشكلة السياسية في مصر . تجربة الديمقراطية في مصر (١٩٢٠-١٩٨١) المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٢ . صفحة ٥٦ .

(*) للحق أن الكتابات الإسلامية أبان هذه الفترة شغلت حيزًا كبيرًا من الساحة الفكرية، وشارك فيها غالبية الكتاب والمفكرين الكبار. فظهر على هامش السيرة والفتنة الكبرى وعلي وبنوه والشيخان (طه حسين)، وكذلك حياة محمد وفي منزل الوحي ورحلة الحجاز (هيكل)، والمرأة في الإسلام (منصور فهمي) جنبًا لجنب مؤلفات العقاد والشرقاوي وخالد محمد خالد وأحمد أمين وأحمد حسن الزيات التي سارت على المنوال نفسه.

للثقافة العربية ومستقبلها كانت تمثل رمزاً لصراع الجامعة الدائم مع سطوة التقاليد الاجتماعية والفكرية المتخلفة من ناحية، وسطوة الحكم الاستبدادي من ناحية ثانية. فحلم الرجل على ما يذهب عصفور هو حلم التقدم الذي يعني الانتقال من مستوى الضرورة إلى مستوى الحرية. ومن التبعية إلى الاستقلال، ومن الجهل إلى العلم، ومن الظلام إلى الاستنارة، ومن النقل إلى العقل، ومن التقليد إلى الإبداع، ومن الظلم إلى العدل، ومن المحلية إلى القومية، ومن القومية إلى الإنسانية.

وعلى هذا النحو مضت الفكرة عند طه حسين في نموها حتى اتسع نطاقها وزادت دحابتها. فالقومية عنده، أو فكرة القومية بتعبير أدق، تنضح بالبعد الإنساني؛ لأنه ليس هناك تناقض بين الانتماء الوطني والانتماء القومي، في إطار ثقافة عربية واحدة تستبدل بعناصرها النقلية عناصر عقلية في حركتها صوب المستقبل.

وحتى بالنسبة إلى العقاد نفسه الذي كان أحد الكبار الداعين إلى الفكرة المصرية التي عرفت طريقها إلى الوجدان الثوري منذ بداية القرن العشرين وإرهاصات ثورة ١٩ إلى أن تبلورت تمامًا في كتابات جيل الرواد التنويريين طه حسين والعقاد وسلامة موسى وهيكل وغيرهم. فبالرغم من أن العقاد كان يرى أن الأدب صورة عاكسة للذات الفردية والجماعية، وأنه عالج الفكرة المصرية في مختلف مستوياتها السياسية والاجتماعية والأدبية، فإن مستواها الأكثر عمقًا اتضحت أبعاده الحقيقية في النقد الأدبي على وجه الخصوص. إذ كانت المهمة الأولى أمام النقد هي تحديد ملامح الشخصية المصرية وتغليب الروح المصرية في عملية الخلق الفني[1].

لقد جعلته هذه النقطة بالذات يتساءل عما إذا كان الأدب باعتباره تعبيراً ذاتيًا عن موضوعية المجتمع والتاريخ، مما يمكن اعتباره أيضًا تعبيراً ديناميكيًا يتفاعل مع الأصل والجذور، يأخذ منها ويعطيها وبالتالي يصبح له دور في الحياة وموقف من المجتمع[2]. مثل هذا السؤال حاول الكثيرون الإجابة عليه من زوايا ونواحي مختلفة.

(١) لويس عوض: العنقاء، مرجع سابق ، ص ٧١، ٧٢ .

(٢) المرجع نفسه ، صفحة ٥٣ .

محمد العشماوي ذهب إلى أن الأدب يحتوي بوجه عام على عنصرين أساسيين أولهما ذات الكاتب أو الشاعر أو الإنسان عمومًا، والثاني هو ما يكون خارج الذات من الوجود الإنساني كله قديمه وحديثه وما توارثه الفرد من الماضي ومن تجاربه في الحياة، وما يتلقاه من حاضره وما يتعدى به مستقبله ومستقبل الحياة من حوله(١) .

ولكن الأهم من هذا هو أن هذا السؤال كشف عن فكرة أساسية في طبيعة العلاقات بين البناءات الثقافية والاجتماعية والبناءات اللغوية التي كان ينظر إليها على أنها علاقات جدلية. ويرى البعض أنها تقترب كثيراً من النقد الموضوعي والواقعي وبخاصة عندما يقررون أن هذه العلاقات الجدلية يمكن تحليلها لإبراز ما يتضمنه النص الأدبي من معاني اجتماعية، وهذا هو الاتجاه نفسه الذي سار فيه لوسيان جولدمان Goldmann (١٩١٣-١٩٧٠) الذي عرفه عمومًا بالمحتوى الاجتماعي للكتابة.

في نطاق هذا الاتجاه يبدو جليًا أن مهمة الأدب هي في النهاية استثارة التغيرات الكيفية التي تطرأ على البناءات الاجتماعية، بينما محور النقد الأدبي ينبغي أن يكون الكشف عن الأبعاد التاريخية للوقائع والحقائق الاجتماعية بما يسمح باستخلاص العنصر الأساسي فيما يقدمه الكاتب والأديب من أعمال مما يعني أن تكون معايشة العمل من الداخل، كمجموعة من العلاقات الجمالية والقيم الاجتماعية معًا، دون الانشغال بما درج عليه الكثيرون من محاولات التصنيف الأكاديمي أو حتى اجترار الأحاديث المعادة حول وظيفة الأدب. ومن الواضح أنه موقف يتفق مع مضمون النقد التاريخي الذي يرمي أساسًا إلى تفسير الظواهر الأدبية وشخصيات الكتاب أكثر من الاهتمام بالحكم والمفاضلة. وكما ذهب مندور أن هذا المنهج لا يكفي فيه مجرد الوقوف على مؤلف واحد أو كتاب واحد، وإنما الوقوف على مجمل الأعمال لهذا الكاتب أو ذاك، فلا يكفي للحكم مجرد قراءة جزء من كل .

---

(١) محمد زكي العشماوي، الأدب وقيم الحياة المعاصرة، ط٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة. د.ت. صفحة ٢٠٦ .

(٨)

هذه الاتجاهات كانت نغمة جديدة في النقد الأدبي، وقد نجحت على أي الأحوال في أن تثير من الجدل والنقاشات بين رجال الاجتماع والأدباء والمفكرين والمناطقة وعلماء اللغة والسيكولوجيين والفلاسفة مازالت أصداؤه تتردد حتى اليوم.

وبالرغم من كل مظاهر التقدم التي عاشها الأدب والنقد الأدبي فإن اللافت للنظر هو أن الاهتمام بالتفسيرات والشروح السلوكية، ووصف الأعمال ورصدها مازالت تستولي على اهتمام كبير من النقاد، مع أن الواضح أن الأجدى من ذلك أن يتحول النقاد من مجرد وصف أو رصد الظواهر الأدبية والإبداعية عمومًا إلى العناية بتقديم تفسير للظاهرة وللإبداع، بمعنى البحث عن المبادئ التفسيرية التي تنفذ إلى عمق الظواهر والإبداعات الدالة، مما يتوجب على النقاد أن يتجاوزوا البنية السطحية (أي ما يقال) أو الظاهرية إلى البنية التحتية أو العميقة أي يغوصوا إلى ما وراء النص على حد تعبير تشومسكي Chomsky (١٩٢٨) مما يعتبر في الوقت نفسه (ضربة) عنيفة للغويات البنائية وعلم النفس السلوكي باتجاهاتهم التقليدية المسيطرة معًا[١].

إحدى القضايا الأساسية التي شغلت أذهان الكثيرين تمثلت في العلاقة بين اللغة المنطوقة (الكلام) واللغة المكتوبة التي أثارها الباحثون والنحاة العرب منذ قرون، ولكنها عادت إلى واجهة الاهتمامات في العصر الحديث وبخاصة على أيدي فردينان دوسوسير De Saussure الذي أعطى الكلام أولوية مطلقة، وهذا ما عارضه جاك دريدا Derrida (١٩٣٠) معطيًا الكتابة أفضلية مطلقة على الكلام، وهي نفس المشكلة التي ناقشها هوسرل Husserl (١٨٥٩-١٩٣٩) أثناء تعرضه لمشكلة العلاقة بين الوجود الموضوعي (الهندسة بالذات) والوجود التاريخي التجريبي[٢] وانتهى فيها

---

(١) ويعتبر افرام نعوم تشومسكي نقطة تحول في الدراسات اللغوية خاصة بعد نشره كتابه «التراكيب اللغوية» Syntactic Structures عام ١٩٥٧ فبدلاً من الاهتمام بإقامة البناءات اللغوية والنحوية وبما يفعله السلوكيون الذين يهتمون بالتفسيرات والشروح السلوكية كان يرى أن عالم اللغة عليه أن يتحول من مجرد وصف الظواهر اللغوية ورصدها إلى تفسير الظواهر الدالة والمبادئ التفسيرية التي تنفذ إلى عمق هذه الظواهر.

(٢) ناقش هوسرل هذه القضية من خلال منهجه الفيتوميتولوجي الذي نظر إليه لا على أنه منهج فحسب، وإنما نظرية في العلم بمعناه الواسع، أو نظرية في المعنى بتعبير آخر، أي محاولة لوصف الشيء من الداخل مما=

إلى أن اللغة وبخاصة «الكتابة» هي التي تحقق الهندسة من «فكرة» في ذهن العالم إلى موضوع «مثالي» نتيجة لما تتميز به الكتابة من خاصية لا شخصانية.

هذا الإلحاح على العلاقة بين فكرة المحتوى الاجتماعي للكتابة والوجود التاريخي كان عاملاً مباشرًا في إبراز اهتمام البعض بدراسة النسق الفكري لدى كبار المثقفين، فهذا النسق هو الذي يختفي وراء النص والكلمات الظاهرة، ولهذا يلجأون إلى الاقتراب التحليلي Analytical الذي يهدف إلى تحليل النص Texte وتفكيكه إلى مكوناته وعناصره بغرض أساسي هو الكشف عن الطريقة التي تعمل بها الرموز اللغوية، أي توضيح العلاقة بين الدال والمدلول، وما تنطوي عليه الكلمة من دلالة ومعاني ومفاهيم.

مشكلة المعنى وتداخل المعاني وسوء الفهم هي إذن المشكلة المحورية التي يتعين على النقاد واللغويين أن يهتموا بها ويدرسوها. المشكلة الجوهرية هي في الاستخدام المتداخل والمتشابك للكلمات والألفاظ والتعابير، وفي الربط بين اللغة وبين الخبرة الواقعية أو الخبرة بالواقع بتعبير أدق. وربما أمكن في ضوء هذا كله الإقدام على قراءات جديدة لطبيعة التحولات الفكرية والموقفية التي طرأت على فكر ومواقف بعض الكتاب والنقاد والمفكرين، وطبيعة التبريرات والتفاسير التي ساقوها - أو سيقت - بهذا الصدد. فمن ناحية ظهر تحول كبير إلى العلمانية في أوساط المفكرين التقليديين الذين طالما اعترضوا على هذه الاتجاهات، ووصل هذا إلى درجة واضحة خصوصًا بين الحربين العالميتين العظميين، فظهرت الدعوة إلى الأخذ صراحة من حضارة الغرب كما وضح بجلاء عند طه حسين في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر».

ومن ناحية أخرى بدأت ملامح ما أطلق عليه «تراجع» أو «اتزان» عند الكثيرين الأمر الذي وصل بالبعض إلى حد امصالحة والتهادن مع المؤسسات الاجتماعية (السلطة في الحقيقة) بعد أن كانوا ثوارًا (فكريًا) في شبابهم لينقلبوا إلى

= يجعل كل الموضوعات حتى المتخيلة موضوعًا للبحث العلمي؛ لأن الوعي بها يسبغ عليها الموضوعية التي تباعد بينها وبين الذاتية. وهذه النظرة أتاحت المجال لدراسة طبيعة العلاقة بين الفرد والمجتمع وساعدت على إبراز الجوانب والظواهر النفسية التي لها بناءاتها ونظمها الداخلية الخاصة مما يساعد على مزيد من التحليل والفهم.

محافظين. من بين هذه الفـئة نجد محمد حـسين هيكل الذي بدأ بثورة الأدب وجان جاك روسـو ينتهي بحيـاة محمـد، وفي منزل الوحي، ورحلة الحجـاز. كذلك طه حسين بدأ بـ«حديث الأربعاء»، و«الشعر الجاهلي» (١٩٢٦)، وانتهى برباعيته الدينية «على هامش السـيرة»، و«الفتـنة الكبرى»، و«علي وبنوه»، و«الشـيخـان» على ما سبقت الإشارة .

وقد لا يكون في هذا كله ما يسـيء أو يقدح في أي من هؤلاء؛ إذ قد تكون انطلاقة وعي أو الاعـتماد على رؤى جديدة في درس الأدب وفي فـهم الفكر وفهم الحياة. وحسـبي على أي الأحوال أن أخذت الدراسات النقدية الجادة تسـهم إيجابيًا في إحداث تغيير عميق في النقاد وفي النقد الأدبي والقراء عمومًا في مصر، ويكفي أن هذه الاتجاهات والرؤى نجحت في أن تجعل المصريين يقـرأون ما يتحتم عليهم أن يقرأوه، وأن يتركوا ما لا فائدة، أو غنى من وراء قراءته .



الفصل الثاني
العقل بين الدين والعلم والفلسفة

الفصل الثاني
العقل بين الدين والعلم والفلسفة

بالنسبة للمفكرين الاجتماعيين والمثقف المصري عمومًا ممن كان محور اهتمامهم الأساسي مشكلة الدافعية الشعورية واللاشعورية لكل من الفكر والفعل والسلوك، كان وعيهم يتأرجح باستمرار بين ما يكشف عنه العلم تارة، وما يقوله الفكر الفلسفي تارة أخرى، على حين ظل الدين - ولا يزال في الحقيقة- يداعب من مكامنه البعيدة في أعماق النفس، أولئك وهؤلاء حتى تداخلت التصورات والمفاهيم واختلطت الرؤى والمواقف والاتجاهات.

وفي سياق هذه الدراسة الحالية سوف نجد العديد من الأسماء التي تعاود الظهور من آن لآخر ربما لأن بعضها قد نجح أصحابها في أن يتركوا تأثيرًا مباشرًا في معاصريهم وغيرهم من الأجيال اللاحقة، والبعض الآخر ربما لأنهم كانوا ممن يسيرون على قاعدة «خالف تُعرف» ففجروا بعض المساجلات والمنازعات حول قضايا اعتبروها خلافية، ولكن سرعان ما خفت بريقها حتى انطفأ تمامًا أمام التحولات والمتغيرات التي طرأت على تطور الوعي ونضجه، فأصبحت مما لا يذكره أحد إلا بغرض التأريخ فحسب. وللحق فإنه في مجال العلم ومجال الفلسفة يصعب جدًا أن يوجد اثنان على غاية من الاختلاف الفكري يساوي بينهما تقدير الآخرين.

من الضروري في المجال الفكري أن تتوافر الأرضية التي تتيح بلورة الرأي والرأي الآخر للوصول إلى اتفاقات أو قناعات ترضى بها مختلف الأطراف المشاركة، وهذا يستدعي بالدرجة الأولى توافر الأسلوب العلمي في التفكير، لأن هذا الأسلوب هو الذي يمكن من إدراك طبيعة العلاقات والتنوعات التي تنطوي عليها الأوضاع ومعنى هذه التنوعات ومغزاها.

(١)

ولاشك في أنه يصعب القطع بأن هذا المفكر أو ذاك ممن ينضمون إلى قوائم المفكرين التقليديين أو المفكرين الجدد سواء أكانوا من أصحاب الاتجاهات المثالية أو المادية أو التجريبية على اعتبار أن هذه هي الاتجاهات السائدة منذ نهايات القرن التاسع عشر وحتى فترة ما بين الحربين العظميين. ومع ذلك فإنه يمكن القول إن الشيء الذي اتفق عليه الجميع هو أن المجتمع المصري يعيش أزمة عاتية، وأن العقلية المصرية أيًا كانت ميولها واتجاهاتها تمر بفترة عصيبة من فترات التغير الجذري. وأن أحد الأسباب الهامة القائمة وراء هذه الأزمة يتمثل في العلاقة بين العلم Science والفلسفة Philosophy أو بالأصح تلك النزعة العلمية الزائدة التي تمادت إلى حد المغالاة في إقامة الرموز والمجردات إلى الدرجة التي طمست الجوهر الحقيقي للإنسان وهي تدعي السيطرة على كل شيء وتدعي أيضًا المعرفة بالمطلق، وأنه بالعلم وحده يمكن فهم كل شيء وتفسير أي شيء.

ولكن في الناحية المقابلة توجد هناك الفلسفة التي يزعم أنصارها أن الفكر ليس له أن ينتظر شيئًا من العلم، لأن العلم يتكيف بل ويتغير بتغير الزمان والمكان. ويضربون لذلك مثالاً أن العلم اليوناني غير العلم الحديث، كما أن العلم عند أرسطو غيره عند جاليليو Galileo (١٥٦٤-١٦٤٢) أو كوبرنيكوس Copernicus (١٤٧٣-١٥٤٣). وأن المعرفة القديمة تختلف عن المعرفة الفيزيائية الرياضية التي وصل إليها العلم الحديث. وما يجعل المسألة صعوبة أن كلا الدعوتين تتلفع بمسحة من المنطق الذي يبدو معقولاً للنظرة الأولى. وإن كان من الواضح أن هذا بالذات هو ما يلزم معه تحديد إطار كل من العلم والفلسفة على نحو لا تقوم عليه أية خلافات كما هي الحال اليوم.

العلم نطاقه كما هو معلوم للكثيرين الحكم والامتداد والمكان، على العكس من الفلسفة التي تدور حول الكيف والتوتر والحركة في الزمان. وهذا معناه أن ثمة نوع من التسليم المبدئي بأن كلاً من الجانبين بمقدوره أن يقدم لنا معرفة مطلقة. ورغم القناعة بهذا فإن وجه الخلاف يتمثل في مدى الوعي بنوعية هذه المعرفة التي يقدمها العلم أو الفلسفة.

بالنظر إلى نطاق كل منهما بدت حقيقة أن المعرفة التي يقدمها العلم هي معرفة مطلقة بالمكان أي ما يتصف بالثبات، على حين تقدم الفلسفة معرفة مطلقة بالحي وبالحركة، وبكل ما يقوم بعيدًا عن التجميد الذي تسكن به الحياة وتتجمد[١] . وبهذا يبدو وكأن وظيفتها الذاتية هي أن تفهم الحياة وتدركها، وهذا ما يجعلنا ننتهي إلى القول بأن كل من العلم والفلسفة إنما يصبان اهتمامهما أساسًا على الإنسان وعلى المشكلة الإنسانية على الرغم من أن لكل منهما منهجه الخاص الذي يلتزم به.

ولكن قضية العلاقة بين العلم والفلسفة لها وجهها الآخر. فالعلم يشير مفهومه إلى أنه ذلك النشاط الذي نحصل به على قدر كبير من المعرفة بحقائق الطبيعة يجعلنا قادرين على السيطرة عليها وعلى زيادة ودعم استقلالنا عنها بالنسبة إلى التغيرات التي تطرأ عليها. وبالرغم من وجاهة ذلك فإنه يمثل جانبًا مهمًا من الخلافات الدائرة حول طبيعة المعرفة ذاتها. وكما يرى هؤلاء فإن المعرفة العلمية أيًا كان تقدمها وكمالها ليست في آخر الأمر سوى معرفة جزئية وناقصة مقارنة بالمعرفة المطلقة أو الكلية والشاملة التي تسعى إليها الفلسفة[٢] .

هذه الرؤية وجدها البعض ذريعة مناسبة لانتقاد العلم والهجوم عليه إلى الدرجة التي بلغت حد التطرف الذي يرفض العلم كلية، ولذا فإن الأمر كله في أمس الاحتياج إلى التوضيح. ولذلك جاء البعض واستخلصوا من بحث القضية ومناقشتها أن الفلسفة هي وعي بالوجود وقصدوا بذلك الإدراك المباشر لهذا

---

(1) White, Merton' The Age of Analysis. The 20th Century Philosophers. A Mentor Book. The New American Library. 1955. p.42 .

(٢) من المؤكد أن تاريخ العلم حافل وطويل يرجعه البعض (بشيء من التجاوز طبعًا) إلى مراحل ما قبل التاريخ عندما كان الإنسان يحاول عن طريق الخطأ الصواب أن يعرف ويتعلم. ولكن هذا لا يعني علمًا بالمعنى الحديث الذي لا نستطيع حتى إرجاعه إلى اليونان القدماء الذين أعلنوا حرية العقل والبحث العقلي باعتبار أن ما أوجدوه من علم كان بعيدًا عن غايات التنظير كما لم يهتم إلا في حدود ضيقة بالتجريب والتحقق التجريبي.

وربما كان العرب خلال العصور الوسطى هم أول المحافظين على الروح العلمية، ومهدوا الطريق بمخترعاتهم الرياضية والكيماوية للنهضة العلمية التي شهدتها أوربا بعد ذلك بداية من القرن السابع عشر، وبخاصة على أيدي باكون وهي النهضة التي استمرت مع تقدم مناهج البحث العلمي التي انعكست في ازدهار العلوم الطبيعية بصفة خاصة.

الوجود، سواء أكان وجودًا داخليًا ذاتيًا أو خارجيًا موضوعيًا على ما يتردد في الفلسفة المثالية، أو بالأصح الفلسفات المثالية التي على قمتها فلسفات أفلاطون Plato (٤٢٧-٣٣٧ ق.م)، وهيجل Hegel (١٧٧٠-١٨٣١)، وديكارت Descartes (١٥١٦-١٦٥٠) التي حاولت أن (تدرك) هذا الوجود من خلال (تصورات) صدرت عن عقولهم. وكانت هذه الناحية بالذات هي التي أوجدت بعض التناقضات في هذه الاتجاهات، حيث أن المفترض كما يرى البعض الآخر صدور هذه التصورات والمثل من خلال الواقع نفسه الذي هرب أصحابها منه.

وبالرغم من أن المثالية خففت من خطئها بقولها إنها تعلو على هذا الواقع بغرض أن تنتشل وتنقذ ما هو كائن بالفعل لتغييره إلى ما ينبغي أن يكون، فمازال الكثيرون يعتقدون أن الفلسفة منافسة للعلم على اعتبار أن كلاً منهما يحاول بطرائقه ومفاهيمه الخاصة التعرف على ما يعتبره الحقيقة، ولكن هناك من الدلائل ما يشير إلى عدم صحة هذا.

لقد ذهب كارل ياسبرز Jaspers (١٨٨٣-١٩٥٩م) إلى أن الحقيقة ليست في الواقع ملكًا لأحد، وإنما هي متاحة للبشر جميعًا، وكل ما في الأمر أنها لا تكون من زاوية واحدة أو مسقط واحد. وللحق أن الفلاسفة بالذات كانوا دائمي النظر إلى هذه الحقيقة من أكثر من زاوية. ولذا تعددت مواقفهم وتباينت اتجاهاتهم، وإن ظهر فيها قدر ملموس من اتصال الرؤى مما أتاح الوقوف على الكثير من جوانب هذه المواقف والاتجاهات.

ولكن هذا الكلام عن مكانة الفلسفة ليس معناه عدم وجود نظير له في المجال العلمي. وحتى إذا اكتفينا برؤية أنصار مذهب الأوائل (الآمدي) أن العلم (يمثل وقفة أمام مجموعة من المعارف المتناثرة، يلم شعثها ويصوغها في نظريته)[1] ، فليس في هذا ما يقلل من شأنه ومكانته، ولعل من أظرف ما قيل بهذا الصدد قول البعض إن العلم يصارع الطبيعة، أو هو مضطر لأن يخضع لها على حد قول بيكون ويطيعها .

(١) نقلاً عن شكري محمد عياد «المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين» عالم المعرفة الكويتية. الكتاب ١٧٧ سبتمبر ١٩٩٣، صفحة ٢٠٤ .

كخطوة للسيطرة عليها. على حين نرى أن الفيلسوف لا يأمر ولا يطيع ولكنه يحاول إقامة صداقة وتعاطف وتشارك نكون سبيلاً لمعرفته[١] .

ذلك يعيد إلى الأذهان ما سبق أن انتهى إليه هوسرل وتبعه فيه مفكرون آخرون من بينهم هنري برجسون Bergson (١٨٥٩-١٩٤١) عندما لم ينظروا إلى الفلسفة على أنها منافسة للعلم، وإنما اعتبروها مسائل أو نقاط، تهدف إلى تحديد مكانه الصحيح، وتوضيحه فحسب[٢] . وأيضًا ما ذهب إليه بركلي Barkeley (١٦٨٥-١٧٥٣) عندما قرر قضيته المشهورة القائلة: (الوجود هو ما يدرك Esse is Percipl (To be is to be Perceived). فما من شيء نفعله إلا ويمكننا إدراكه، أو بتعبير أصح، يكون موضوعًا لنوع أو آخر من الإدراك، خاصة وأنه اتخذ من الغريزة الاجتماعية Social Instinct أو غريزة الاجتماع والتطبيع، القوة الجاذبة المؤثرة[٣] .

(٢)

غير أن إشكالية البحث عن أصول المعرفة ومصادرها تنطوي على بعد آخر غير هذا الذي عرضنا له من خلال علاقة العلم والفلسفة. وهذا البعد يتمثل في العلاقة التي

---

(١) زكريا إبراهيم، برجسون، نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٦، الصفحات ٢٣ - ٢٥ .

(2) White, M; Op. cit. p. 190 .

(٣) جدير بالملاحظة أن باركلي حاول في كتابه Principles of Moral Attraction أن يوضح المشابهات والمماثلات القائمة بين العالم الطبيعي والعالم الاجتماعي. ومن المعروف أن باركلي كان متأثرًا في كل تفكيره باكتشافات نيوتن، ولذلك حاول تطبيق الصياغة النيوتونية على رؤيته الخاصة بالمجتمع. وفي الوقت الذي لم يكن لقياساته Analogies الفيزيقية تأثير كبير، فقد اعتبرت بمثابة مرحلة مميزة في تطور التفكير السوسيوسيكولوجي.

ومع أنه اعتمد على غريزة الاجتماع التي احتلت عنده مكانة أساسية فقد اعتبر في الوقت نفسه أن «الأنانية» هي القوة المحورية الطاردة Centrifugal في المجتمع في مقابل الغريزة الأولى التي اعتبرها بمثابة القوة المندفعة Centripetal نحو المركز. ولما كانت القوة الجاذبة لأية جماعة تختلف باختلاف موقع الجماعات والمسافات بينها، فكذلك الحال فيما يتعلق بالأفراد أنفسهم. وعلى العموم فإن المماثلة الطبيعية Physical من الواضح أنه لا يمكن الاكتفاء بها، وإلا انتهينا إلى نوع من السخف والمهاترة بعيدين عن المجال الاجتماعي أيضًا.

وعلى العموم فإنه يمكن الرجوع في ذلك كله بغية مزيد من الشرح والتوضيح إلى :

- The New Encyclopaedia Britannica. Vol, 2. Encyclopaedia Britannica Inc. Chicago. 1986. p. 133 .

تربط بين الدين والعلم. ما إذا كانت خصومة وتعارض وتناقض أم تآلف وتسامح، أم توفيق أو تلفيق إلى آخر تلك الصفات والثنائيات التي طالما ترددت على الألسنة.

وكما كانت العلاقة بين العلم والفلسفة علاقة شد وجذب أحيانًا، وعلاقة تنافس وصراع في أحيان أخرى، كذلك يلاحظ أن العلم والدين في حالة اصطراع دائمة، وكل منهما يسعى إلى توسيع نطاق مملكته والإقناع بأساليبه وحيثياته. وإذا كان تاريخ العلم قد امتلأ بالمناقشات التي دارت حول البحث في مفهوم العلم، وفي فلسفة العلم، وفي المنهج العلمي وأصوله وأساسياته، وفي اليقين الذي تحمله مقولاته ومعارفه، كذلك تعددت الخلافات والاختلافات حول قضايا الدين ومسائله جراء تعدد المنطلقات الفكرية والفلسفية التي يتبناها الفلاسفة ويستند إليها المفكرون.

إشكالية العلاقة بين العلم والدين طرحت نفسها على مدى العصور السابقة، وكان لكل عصر تصوراته ومفاهيمه العلمية والفلسفية واقعية وعقلية كانت أو تجريبية وعقلانية أم غير عقلانية، فكل منها يرتبط في آخر الأمر بنظرة خاصة إلى الواقع وبتحليل معين للمعرفة، وليس من شك في أن تراثنا الفكري والحضاري، قد نجح علماؤه من ذوي الاختصاص في أن يبرزوا أمام المنصفين في مختلف أرجاء العالم أن الحضارة العربية الإسلامية هي في الأصل الأساس الذي انبنت عليه حضارة أوربا في وقت كانت أوربا كلها يعمها الظلام.

وحتى بصرف النظر عن حقيقة أنهم أسسوا علومًا جديدة أو أنهم أقاموا بعضها على أسس جديدة مثل النحو الإنشائي الذي سماه المسلمون «علم المعاني»، والكيمياء، والبصريات، والجبر، والمثلثات، وفلسفة التاريخ، إضافة إلى مترجماتهم من الكتب والمؤلفات مثل كتاب الاختيار للرازي، وترجمة حنين العربية لأمثال أبقراط وشرح جالينوس التي امتلأت بالآراء الخطيرة التي لا تختلف في شيء عما وصلت إليه العلوم الحديثة، فلا يبدو مستغربًا إذن أن تتكامل في الفكر الإسلامي إحاطته بكثير من مجالات المعرفة، وأن ينجح في ربط هذه المجالات على اختلافها وتنوعها في بناء محكم يعكس وحدة المعرفة في نظر المسلمين، لدرجة أن الكثيرين من علماء أوربا، ومن بين رجال الكنيسة نهلوا من مناهل هذا الفكر واستعانوا به في مناسبات عديدة.

الكنيسة استخدمت حجج الغزالي (١٠٥٩-١١١١) فيما يتعلق بمسائل الخلق من العدم، ومعرفة الله، والبعث(*). كما تأثر الكثيرون بأفكار وأعمال محيي الدين ابن عربي (١١٦٥-١٢٤١) أنبغ أصحاب النظرة الصوفية(*)، لدرجة أن سبينوزا Spinoza (١٦٣٢-١٦٧٧) اليهودي ترددت لديه الكثير من رؤاه مواقفه.

أما معنى هذا كله فهو أن المسلمين لم يكونوا مجرد نقلة لحضارة أو حضارات غيرهم كما يتشدقون. العكس هو الصحيح، وفي ظني أن أحدًا لا يستطيع إنكار الدور الذي لعبته مراكز الإشعاع الحضاري التي أقامها المسلمون في عهود الازدهار في قرطبة وإشبيلية وغرناطة وطليطلة لنشر النور والمعرفة وتطبيق قواعد العلوم للوصول إلى حقيقة الأشياء. بعد أن توافر لديهم الوعي وامتلكوا أدوات البحث ووسائل التحصيل.

ولكن ما أصاب الفكر العربي والإسلامي من تراجع أدى إلى انكفائه على ذاته وإلى انحسار دوره في مواجهة مظاهر التقدم العلمي المتسارعة التي تنامت معها التحديات الأوربية (الغربية عمومًا)، حدث ما يمكن وصفها بالهزة أو الشروخ في العقلية المصرية التي وجدت نفسها في مواجهة بعض التحولات على نحو لم تكن ألفته من قبل.

من ناحية اعتقد البعض أن من الطبيعي أن يباعد تطور البحث العلمي والتفوق الكاسح لأوربا بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، إلى تطور النزعة

(*) أبو حامد الغزالي الذي أطلقوا عليه «حجة الإسلام» لتفوقه في علوم الدين والدنيا، من كبار المفكرين الذين تعرضوا للخلاف بين الفلسفة والدين، وأضاف بذلك إلى المساجلات والمناقشات الحامية التي أثارتها محاولته لتقريب الفلسفة إلى أذهان الناس مما أثار عليه غضب ابن رشد الذي كان يرى أنه لا ينبغي للعامة أن يشتركوا في علم الجدل. وكواحد من كبار المتصوفين لم يذهب الغزالي مذهب المتكلمين في إخضاع العقل ومدركاته لعقائد الدين، ولكنه انصرف انصراف الصوفيين إلى الكشف الباطني ومضى يدعو الناس إلى معرفة الله بقلوبهم والاتصال به بأرواحهم، وإدراك الحقائق الإلهية بالذوق والكشف بعد تصفية النفس بالعبادة والرياضة.

هكذا مضى الغزالي ينتقد الفلسفة ومذاهبها العامة وبخاصة فلسفة أرسطو وشراحها وأتباعها كالفارابي وابن سينا، وركز على التنبيه إلى أخطاء الفلسفة عن طريق مقابلة بعضها ببعض ليكشف عما بها من تناقض وإحالة. وقد جعله كل هذا يقبل علي التصوف فيجعل من الدين كل شيء في عالم الفكر. وكان من الطبيعي ألا يسلم من هجمات الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أنه كان يتكلم بلسانه خوفًا من العامة، ولأنه كان يقصد أيضًا إلى أن تزداد ثقة أهل السنة به. وهو موقف لا يخلو من التجني والافتراء خاصة إذا ما حاولنا التقاط روحه التي تستنطقها كلماته خصوصًا في كتابه «المنقذ من الضلال»، ورسالته «أيها الولد».

الإنسانية Humanism وتناميها، وهذا نتج عنه تزايد الهوة بين هذين النسقين التي أدت بدورها إلى انفصال العلم والفلسفة مما انعكس على الكثيرين بطرق مختلفة أدت بالبعض إلى حد الذهاب إلى أن العلوم الإنسانية والاجتماعية إنما تقع في نطاق الأدب وأنها ثقافة عامة وليست علومًا، مما نتج عنه العديد من الإحباطات لدى الكثيرين[1] .

لكن من الناحية الثانية صاحب ذلك تحول مفصلي آخر أكثر خطورة تمثل في ظاهرة تسييس الدين، وظهور المذاهب والفرق التي مثلت صراعات فكرية عنيفة وصلت بالبعض إلى حد إنكارهم لكل من العلم والفلسفة باسم الدين، وفي الوقت نفسه أصبح الدين عرضة لانتقادات هؤلاء وهجومهم، وتوالت الدعاوى التي ترد على ما يروجونه من أن الدين قيد على الحرية ومصادرة لكل تفكير.

وقد يكون صحيحًا أن النزعة الإنسانية قد شهدت منذ القرن التاسع عشر العديد من الاختلافات في وجهات النظر، ولكن الصحيح أيضًا هو أن الاتجاه العام ظل يعزز صلة هذه النزعة باتجاهات التنوير التي ترتكز أساسًا على العقل والتفكير العقلاني بالدرجة الأولى. فالفكرة الأساسية هي أن الإنسان وحده هو الذي يملك بين يديه إمكانية التقدم والرقي. وأنه هو صانع قدره ومصيره والقادر وحده على تشكيلهما بواسطة وعيه الذاتي، وهو ما لا يتهيأ إلا عن طريق العقل والسلوك العقلاني اللذان يتلاءمان مع طبيعة الإنسان، ويتوافقان مع خصائصها النوعية الفريدة التي في مقدمتها العقل البشري نفسه الذي يعطي الإنسان تميزه إن لم يكن تفرده.

---

(١) وهذه التفرقة الهائلة بين العلم أو العلوم الطبيعية بعامة، والدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية التي تطورت بفعل تنامي النزعة الإنسانية إلى الدرجة التي اعتبرها البعض ضمن نطاق الأدب والثقافة عمومًا وليست علمًا، نجد مثلها في الموقف من الدراسات التي تهتم بالأساطير والأدب الشعبي والفولكلور عمومًا، حيث هناك من يؤكد ارتباطها بالدراسات الأدبية والفلسفية، بل والميتافيزيقية في بعض الأحيان. وأخرجوها بذلك من نطاق العلوم الاجتماعية. مما وقف عقبة دون أن تصبح نسقًا علميًا متكاملاً يتفرد أو على الأقل يتميز بخصائص ومقومات ذاتية. ونتيجة لامتزاجها بالتصورات الأدبية والفنية والتفاسير غير العلمية ترسخ الاعتقاد بأنها أقرب إلى الإنسانيات منها إلى العلم. وقد كان لهذا الموقف ارتباطاته بالتطور العام للعقل والحضارة كان لها نتائجها بالنسبة إلى الدراسات الأسطورية والإنسانية بعامة. خاصة وأنها تنطوي على ما يعرف بالتباعد الأسلوبي عندما يعمد الكاتب أو الفنان إلى إخراج الشخصية الروائية أو البطل الأسطوري من ثوبه الواقعي لإعطائه معاني وأبعادًا أخرى تتفق ورؤى العصر والموقف الدرامي المطلوب مما يضعنا أمام العديد من التفسيرات التي تضيف إلى مشكلة المعنى والتفسير.

ما أريد أن أقوله هو أن مفاهيم العلوم تغيرت بتغير مفاهيم الإنسان ومفاهيم العالم الذي يحيط به وظهور العديد من النظريات والرؤى كالماركسية Marxism، والوجودية Existentisalism، والفرويدية ، وبحوث السيكولوجيا والأخلاق، والعلوم السلوكية Behaviourism، والتغير الاجتماعي. وما تقوله الآراء والأيديولوجيات التي تروج لها والتي لم تكن متفقة أو متوافقة كثيراً، ولكنها نجحت، على أي حال، في أن تهز بعمق الأسس التي ظلت راسخة لفترات طويلة.

وبرز على السطح تساؤل أساسي هو: هل ياترى يساير الإنسان مسيرة التطور كيفما شاء لها أن تشكله أم أن الإنسان ملزم بتحديد مسار التطور وتشكيل المسيرة نفسها كيفما شاء هو، بما تهيأ له من معرفة باعتبار أن المعرفة تحرر الإنسان وتجعله مسئولاً على حد سواء؟

الحقيقة أن هذه المسألة بالنسبة إلى العقل المصري كانت على مدى القرن التاسع عشر وربما إلى اليوم ملتبسة أشد الالتباس. لست أنكر أننا عشنا تخلفًا فكريًا لعصور طويلة، ولكن المأساة الحقيقية تكمن في أننا نعيش أزمة خواء فكري جعلنا نغلق كل نوافذ وأبواب الفكر الحر والاجتهاد. وما يزيد الطين بلة أن هناك من يدعون إلى عدم الاعتراف بالبحوث العلمية والفلسفية كمباحث ما وراء الطبيعة والجدل والمنطق بزعم أنها لا تعدو أن تكون رياضة عقلية لا حاجة لنا بها.

وهناك العديد من الإشكاليات التي مازالت تلقي بظلال من الحيرة على الأذهان مثال ذلك التأرجح بين دائرة القلب ودائرة النقل ومكان العلم أو الدين منهما. تقول طائفة ممن يستهينون بالعقل وبالدين جميعًا من أمثال فرح أنطون وفريد وجدي (١٨٧٨-١٩٥٤) الذي يعجب بصاحبه وبآرائه كل الإعجاب: (إن العلم يجب أن يوضع في دائرة النقل؛ لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان «يقصد الاختبار»، وأما الدين فيجب أن يوضع في دائرة القلب؛ لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب المقدسة من غير فحص لأصولها)[١] ثم يواصل هؤلاء قولهم بتقرير غريب يقول: (إن الدين متى صار عقليًا، لم يعد

(١) للتعرف على هذه المواقف عند هؤلاء ومناقشتها والرد عليها يمكن الرجوع إلى: مصطفى صبري (شيخ الإسلام للدولة العثمانية)، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، الجزء الثاني، عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٥٠، الصفحات من ٦٠ وما بعدها .

دينًا بل أصبح علمًا) فهل ياترى نسي هؤلاء المنكرين والملحدين من أمثال أنطون وفريد وجدي وغيرهم أن الدين في الإسلام ليس بعيدًا أبدًا عن العلم، إن لم يكن هو العلم ذاته؟

وما يثير الدهشة أن الذين طالما تحدثوا عن الدين والعقل والعلم وهم أنفسهم الذين أصروا على إنكار وجود أي سند من العقل لأساس الدين، كما أصروا أيضًا على إنكار أنه يوجد له أيضًا سند من العلم، يعودون في أحيان كثيرة فيعترفون باستناد أساس الدين إلى العقل بعد أن وقفوا على مقام الدليل العقلي على وجود الله. ولكن في هذه المرة استندوا إلى ديكارت[1]، رغم أن الغزالي كان قد سبق إلى ذلك بقرون.

وإني لأتساءل أيضًا وما الذي يعنيه هذا المفكر بقوله: (في تلك الأثناء ولد العلم الحديث ومازال يواجه القوى التي كانت تساوره حتى تغلب عليها، فزالت الدولة إليه في الأرض، فنظر في الأديان وسرى عليها أسلوبه فقذف بها جملة في عالم الميثولوجيا. ثم أخذ يبحث في اشتقاق أصولها بعضها من بعض، واتصال أساطيرها بعضها ببعض، فجعل من ذلك مجموعة تقرأ، لا لتقدس تقديسًا، ولكن ليعرف الباحثون فيها الصور الذهنية التي كان يستعيد بها الإنسان نفسه، ويقف على صيانتها جهوده غير مدخر في سبيلها روحه وماله)[*].

هذا النص ليس في حاجة إلى شرح وتفسير، ولكن أو ليس تشابه الأديان في أصولها بعضها مع بعض ضروري لكون الله واضعها جميعًا، وكونه لا يناقض نفسه في أديانه التي دعا إليها عباده في أزمنة مختلفة كما ناقض فريد وجدي.

ثم، أما درى هؤلاء أن اليقين العقلي أقوى من اليقين الحسي؛ لأن الإنسان لا يتيقن شيئًا في الدنيا بقدر تيقنه من استحالة التناقض، على الرغم من أنه ليس من المحسوسات؟ أم أنه عمي عليهم مقصد العقاد في كتابه «الله» فلم يروا كيف استطاع العقل المؤمن أن يثبت قطعًا وجود الله في نظر العقل والعلم جميعًا، حتى على الرغم من كل ادعاءات الوضعيين وغيرهم ممن يمجدون العلم الغربي والثقافة الغربية على وجه التحديد.

---

(١) المرجع نفسه . صفحة ٦٦ .

(*) المقصود به فريد وجدي في أولى مقالاته التي كتبها قبل توليه رئاسة التحرير لـ «مجلة الأزهر» ببضعة أيام. وهذا وضع ينطوي في ذاته على مفارقة مضحكة مبكية .

وأتساءل أخيرًا ترى هل هو من العلم في شيء أن يتجرأ إسماعيل مظهر ذات يوم على نشر كتابه «لماذا أنا ملحد» أم أنه من عباقرة الكتاب وأفذاذ المؤلفين؟ إن ما لا شك فيه هو أن الفترة بأكملها كانت تعكس نوعًا من التطور الذي لم تكن أبعاده ومعانيه قد استقرت أو وضحت بعد. صحيح أنه كانت هناك المدرسة العقلانية كما كانت هناك المدرسة العلمانية، ولكن الصحيح أيضًا هو أن المفكرين العلمانيين والعقلانيين لم يستوعبوا تمامًا أبعاد هذا التطور، وإنما نجح كلاهما في إذكاء روح النقاش حول نقاط خلاف دون أن يعترف بها كل منهم في آخر الأمر[1] .

(٣)

لفترة طويلة بقيت سيطرة الاتجاه العقلي الذي تمثل في تصور الكون والتعامل معه ليس فحسب على أساس من العقل كما هو شائع، وإنما أيضًا نزولاً على شعار «أن لا سلطان على العقل إلا العقل». ولكنا مع ذلك نجد رفاعة الطهطاوي يقول: «لا عبرة بالنفوس القاصرة الذين حكموا عقولهم المجردة وحدها دون الشرع». وكانت هذه الإشارة بمثابة تحول مفصلي بني عليه التنويريون موقفهم أن الدين لا علاقة له بالسياسة، وليس مقومًا من مقومات الدولة وسياستها. فالسياسة كما ذهب الطهطاوي «كالشريعة مبنيتان على الحكمة المعقولة لنا، أو التعبدية التي جاء بها الوحي من الله سبحانه وتعالى. وكل رياضة لم تكن بسياسة الشرع لا تثمر العاقبة الحسنى» بل أنه حينما قال تلاميذ التنوير المعاصر: « عندنا أن العقل قرين التجريب والعقل ضد النقل» قال الطهطاوي: «ينبغي تعليم النفوس بطرق الشرع لا بطرق العقول المجردة».

ما الذي يعنيه هذا؟ فيما أتصور أننا بإزاء مفهوم جديد لقضية النقل والعقل إن لم يكن تصور جديد للعقل نفسه يضعه في قلب قضية العقيدة والإيمان. أما مجرد القول بأن الإدراك في العقل كما ذهب المثاليون، أو أن الإدراك العقلي هو الذي يمثل الحقيقة الواقعية الوحيدة، وأن العقل يسقط، من ثم، هذه الإدراكات خارجة بكيفية

(١) لويس عوض، تأملات في الثقافة المصرية، الأهرام في ٢٤/ ٥/ ١٩٥١ .

وانظر أيضًا: علي الدين هلال. المرجع السابق نفسه. صفحة ٢٥٦ .

ما، فينبني بهـذا ما يطلق عليه العالم الخارجي، ليخلصـوا إلى أن العقل وحده هو الذي يحدد هذا الوجود ويدركـه، فإنه من وجهة النظر تلك لا يمكن أن يسـتقيم أو التسليم به تمامًا. . وربما لأجل هذا اعتبر الطهطاوي تنويريًا وإمامًا لكل المجددين.

إن مجرد القول بالعقل أو حتـى القول بفكرة العقل الموضوعي التي جاءت إلينا من هيجل والقـائلة: بأن كل ما هو واقعي فهو مـعقول، وما نجـده صدى لهذا عند بعض الاجتماعيين وبخاصة دوركايم Durkheim (١٨٥٧-١٩١٧) الذي ذهب إلى أن كل ما هو اجتـماعي هو معقول، وكل مـا هو معقول لابد أن يكون اجتمـاعيًا، يبدو أنه يـعكس موقفًـا وسطًا بين عقل الفـيلسوف من ناحـية وتجـربة الاجتـماعي واستقرائه من ناحـية ثانية. ولكنه يظل موقفًا ناقصًـا في حاجة إلى نوع من التكملة كتلك التي قررها الطهطاوي حتى يصح المعنى ويستقيم.

كرد فعل مصاحب لهذه العلاقـة المتشابكة بصدد مكانة العقل بين العلم والدين والفلسفة، ظهرت الفلسفة الوضعية Positivism (يطلق عليها البعض الأشيائية) التي اتجهـت إلى رفض إخضـاع الواقع للعقل، وذهبت إلى وجـوب النظر إلى الأشـياء والظواهر كمـوضوعات محـايدة تحكمها قـوانين لا تخضع للعقل، أي أنهـا أقرت باستقلال العقل واتجهت إلى الدعوة لقبول ما هو معطى، مما يعني أنها سلبت العقل حق نقـد الواقع. وهذا هو الخط الرئيس الذي سـار عليـه الفكر الاجـتمـاعي منذ أوجـيست كـونت Comte (١٧٩٨-١٨٥٧) ودوركايم وغـيرهما من الوضـعيين، والذي هاجمه أدورنو Adorno (١٩٠٣-١٩٦٩) هجومًا عنيفًا شارك فيه كارل بوبر Popper (١٩٠٣) الذي صب هجومه أيضًا على النفعية Utilitarianism والسلوكية Behaviorism، والإمبريقية Empricism، وإن كان أدورنو وصف هجوم بوبر بأنه كان انتقائيًا بالدرجة الأولى، ولا يختلف كثيراً عن وضعية كونت ذاتها.

ومع أن هذه الفلسـفة الوضعـية تسـتند في جوهرها إلى الجـانب السلبي الذي تضمنته فلسفة كانت Kant حتى أن البعض وصمها بوصمة الإلحاد المنتشر في الغرب الذي انتقل منه جـهراً أو خفيـة وتحت مسميات عـدة إلى الشرق ومنه مصـر، فقد دأبت الوضعيـة على أن تتخفى وراء جهل أصـحابها ممن لا يثبـتون وجود الله ولا ينفونه، فأعـرضوا عن القضية برمتـها، وعن بحثها مسـايرة لقول كونت بأن الدين

حالة بدائية أو (ابتدائية) في الإنسان ضمن قانونه ذي المراحل الثلاث، واهتم، من ثم، بتجريد العلم من صفة الدين، لدرجة أن البعض اتجهوا في الأزمنة الأخيرة على (شطب) اسم الله من أوائل الكتب وافتتاحياتها.

أضف إلى ذلك أن القاعدة القائلة بأن كل معقول لا يؤيده محسوس لا يعتد به، ظلت مما يتمسك به البعض ممن خاضوا في هذه المسائل الفلسفية الشائكة، فنجد أن محمد فريد وجدي الذي طالما أعلن في مناسبات عدة أن هذا القول قانون أساسي قد ظل على عدم قناعته بأدلة وجود الله العقلية، وإلى تعليق إثبات الوجود بما ينتظره من كشف البحوث التي تحدث في الغرب[١] .

ولكن هناك نقطة ضعف رئيسة تكمن في الاتجاه الوضعي وقلما يقف أمامها الباحثون تلك هي أن رفضها للميتافيزيقا يقترن برفضها القول بأن الإنسان قادر على تغيير النظم الاجتماعية وإعادة تنظيمها وفقًا لمشيئته وإدراته العاقلة.

صحيح أنه في حركة الزمن والمجتمعات وتطور الاتجاهات والفلسفات بدت تتضح الروح المحافظة التي استهدفت حرية الفكر بشكل أو بآخر ونتيجة لذلك ضعفت حركة النقد الاجتماعي، ولم يعد التفكير والتأمل الفلسفي من الأمور التي تستهوي المفكرين المعاصرين الذين أصبحت وظيفتهم تبريرًا لوجود النظم القائمة والدفاع عنها. . فهل يعني هذا أنه عصر الأيديولوجيا قد انتهى حقًا كما روجت لذلك كتابات دانيال بل Bell في مؤلفه The End of Ideology: On Exhaustion of Political Ideas in the Fifties (١٩٥٠). أزعم أن هناك الكثير من الشواهد التي تدلل على عدم صحة ذلك، خاصة إذا انتبهنا إلى ضرورة أن نفكر في المستقبل لا كمجرد توقفات، بل كمسئولين مسئولية تحتم أن يكون لكل منا دور إيجابي، وهذا الإدراك مما يؤكد حيوية العقل النقدي وتشكيل التاريخ الإنشائي وأن الحرية شرط ضروري لقيام العقل بهذا الدور. وقد ذهب روجيه باستيد Bastide إلى أن الخاصية الأولى للعلم هي روح النقد، ولم يولد العلم إلا عندما لجأ الباحثون إلى حكم العقل بدلاً من النقل[٢] . كما ذهب إلى هذا أيضًا جوليان بندا Benda

---

(١) مصطفى صبري (شيخ الإسلام للدولة العثمانية)، المرجع السابق نفسه ، صفحة ٤١٤، ٤١٥ .

(2) Bastide, Roger, Eléments de Sociologie Religieuse. 1947. p. 37 .

(١٨٦٧-١٩٥٦) الذي يعتبر معه أكبر المدافعين عن العقل وحريته وقدراته، مما يعني في النهاية الرفض الصريح لكل الدعاوي والنزعات والمذهبيات الآلية والميكانيكية.

إن الدين الذي يشاطر العقل في كونه أشرف مميزات الإنسان لدرجة أن الكثيرين حتى من الفلاسفة الغربيين من أمثال روجيه باستيد عرفوا الإنسان بأنه حيوان له دين، وعلى رأسه الإيمان بوجود خالقه، والإذعان لسلطته عليه فوق كل السلطات. يعز على الإنسان العاقل في الحقيقة قلب كل هذا إما جهلاً، أو غفلة، والغفلة أقبح وأدعى إلى الندم ولاشك.

وعندما انبرى علماؤنا ومفكرونا إلى مناقشة مسألة إثبات وجود الله فعل البعض هذا بمزيد من الحرص والمداراة بالرغم من جمال عرضهم وروعة أسلوبهم. ومثال ذلك مقالة أحمد أمين المنشورة بالعدد ٣٤٦ من مجلة الثقافة حيث يبدو جليًا أنه أثناء دفاعه عن وجود الله وإثبات وجوده حصر كل اهتمامه لعرض الأدلة التي تشير إلى بعض رياضات المتصوفين، وأنه انجرف إلى استعراض الكثير من الخرافات، بينما أهمل براهين علماء الكلام العقلية والمنطقية بما أفصح عن موقفه الذي يضعه ضمن جماعة الغامطين لعلم الكلام. ولعل مما ينبئ عن خطورة مثل هذه المواقف أن كلاً من الدكتور هيكل ومحمد فريد وجدي لا يخفيان بدورهما احتقارهما لعلم المنطق ، الأمر الذي تردد في مناسبات كثيرة.

باب الجدل والنقاش في مثل هذه المسائل بدا مفتوحًا على مصراعيه وهذا شجع بعض المتفلسفين والمتعالمين على الخوض في أعوص المسائل وأخطرها دون أن يردعهم شيء، من مثل عقيدة الإيمان بالقدر ومسألة الجبر والاختيار وقضية الحتمية والإرادة الحرة، وقضية خلق العالم، وإذا ما كان قديمًا أم حديثًا، وما إلى ذلك من القضايا التي صارت نهبًا لكل قائل أيًا كانت قوة فهمه وإدراكه للدين وللدنيا، وكان من جراء هذا أن أصبحت الأرض مهيأة لأن يقول الغرب والكثيرون منا أيضًا بأن عقيدة الإيمان بالقدر هي السبب الأكبر في تأخر المسلمين، مما حدا بالشيخ محمد عبده إلى تفنيده وإلى شرحٍ هذه العقيدة، وتبيان جوانبها ومراميها بطريقة تجعل الفيصل في الحكم إلى قوله تعالى ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾ .

(٤)

ولعل مصر لم تتعرض في وقت من الأوقات لمثل الخطر الذي يطلق عليه «الغزو الفكري» مثلما يحدث حاليًا، حيث تتنافس العديد من النظريات والفلسفات حتى الأخلاقية منها في إحداث عملية (غسل مخ) تستهدف النفاذ إلى الجوانب البعيدة في العقيدة. وبرغم أن هناك العديد من الجهود التي اهتمت بتقديم الأدلة النقلية إلى جانب الأدلة العقلية لأجل التوفيق القادم من الخارج والقيم التليدة في إطار من الأصول العامة للفكر الإسلامي، فإن الخطر مازالت تأثيراته قائمة مما يكشف عن مدى الحاجة إلى رؤية مغايرة ومواجهة أخرى مغايرة .

طه حسين كان من أوائل الذي استوعبوا تمامًا هذه الفترة فكان في مقدمة الأصوات العالية الداعية للتلاقح الحضاري، وجعل الفرنسيين بمثابة المصابيح التي تبدد الظلمة. كما اصطبغت بعض الجهود بالصبغة الفلسفية، فكانت مساجلات جمال الدين الأفغاني مع أرنست رينان Renan (١٨٢٣-١٨٩٢) حول علوم العرب ومدنيتهم ودينهم. في الوقت الذي شاركت كتابات الشيخ محمد بخيت (١٨٤٠-١٩٣٥) ورشيد رضا، ومصطفى عبد الرازق، ومساجلات محمد عبده، وردود كل من أحمد لطفي السيد ومصطفى لطفي المنفلوطي ومحمد فريد وجدي، على ادعاءات اللورد كرومر وغيره من المغرضين والمنافقين.

وبالرغم من هذا ظلت المساجلات قائمة كما ظلت القضية باقية فترة ما بين الحربين عندما أثار الرافعي (١٨٨١-١٩٣٧) وسلامة موسى قضية القديم والجديد. كما شارك طه حسين في مناقشة قضية الثقافة العربية والثقافة الغربية التي أثارها إسماعيل أدهم (١٩١١-١٩٤٠) على صفحة «الرسالة» منذ عام ١٩٣٨ .

في هذا الخضم رفض طه حسين دعوة سلامة موسى وغيره من العلمانيين التغريبيين إلى حذف مادة التربية الدينية أو تهميشها في برامج التعليم، إيمانًا بأن دراسة القرآن الكريم بخاصة، والقيم الدينية بعامة هي التي تضمن للمجتمع تماسكه وللأخلاق سموها. في الوقت الذي رفض العلمانيون درج الدين ضمن برامج التعليم انتصارًا لحرية الفكر تارة ومسايرة للنظم التعليمية الغربية تارة

أخرى[١] . كما ذهب إلى أن جهود محمد عبده وتلاميذه الذين رأوا إثبات احتواء القرآن على النظريات العلمية المدنية لا طائل من ورائها ولا نصيب لها من الصحة؛ لأنها تكلف النص ما لا يحتمل. وبالمثل خطأ محمد رشيد رضا والرافعي وغيرهما الذين حاولوا استخراج النظريات العلمية من آيات القرآن ذاهبًا إلى أن كتاباتهم مليئة بألوان التحايل.

ومع هذا فإن الجديد الذي له أهميته حقًا هو حرص طه حسين في كتاباته عن طبيعة العلاقة بين الدين والعلم على الثنائية التي تجمع بينهما. فالدين والعلم صنوان لا غنى لأحدهما عن الآخر لإسعاد البشرية، ومن هنا رفضه لكل الحيل التي اختلقها المفكرون للتوفيق بينهما، أو مصادرة أحدهما لحساب الآخر، أو استبعاد أيًا منهما.

لقد عزف عن منهج جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد فريد وجدي وغيرهم ممن حاولوا فض النزاع بين النقل والعقل والقضاء على ثنائية الفكر عن طريق التوفيق بين الحقائق الإيمانية والمعارف العلمية والمناهج الفلسفية، تمامًا مثلما عزف عن محاولة إسماعيل مظهر مصادرة الدين لصالح العلم ودعوته إلى تأويل آيات القرآن بما يتفق مع الدارونية Darwinism التي نسجت خيوط كتاب «أصل الأنواع» The Origin of Species by Means of Natural Selection الذي تضمن نظريته في التطور ومبدئه الأساسي في النشوء والارتقاء التي أثرت أبلغ تأثير في مختلف العلوم[٢] .

(٥)

ليس ثمة شيء جديد في هذه الأفكار كلها إلا تلك الثنائية التي أثار طه حسين فكرتها. ولعل ما يمكن أن يؤخذ على هذا أن طه حسين مفكر وأديب، بينما الفكرة في حاجة إلى أن تعاد صياغتها على يد مفكر فيلسوف. ويلوح لي أن روح العصر وظروفه هي التي أدت إلى ظهور هذه الثنائية بثوب جديد على يد زكي نجيب محمود الذي دارت من حولها كل فلسفته بعدما استقرت فكرة الحرية وفكرة العقل في وجدانه وفي تكوينه الفكري.

---

(١) العلمانية في مصر بين الصراع الديني والسياسي ١٩٠٠ / ١٩٥٠ . مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان . ١٩٩٧ الصفحات ٤٨ / ٥١ .

(٢) محمود عنان، الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه. الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٧، صفحة ١٩٩ و ٢٠١ .

لن أخرج هنا عن إطار فكرة الثنائية الفلسفية التي ظهرت على مدى قرن ونصف قرن من الزمان، ومنذ البداية كان مولده في عام ١٩٠٥ وهو نفس العام الذي توفى فيه الإمام محمد عبده، فهل تحمل مصادفة المولد هذه أية دلالة على الاستمرارية التنويرية بين الأجيال، خاصة وأنه زامل في مراحل لاحقة العديد من الأسماء اللامعة من أمثال قاسم أمين وأحمد لطفي السيد وأحمد أمين، ثم بعد ذلك محمود طاهر حقي وأحمد فتحي زغلول، ومصطفى صادق الرافعي وسلامة موسى، وهيكل والحكيم وطه حسين والمازني والعقاد. ولكن دون أن يكون مجرد خطوة تكمل المسيرة أو مجرد تجميع للأفكار التنويرية، وإنما مفكر وفيلسوف له ذاتيته وطابعه. إبداعه بتعبير أدق.

حصره البعض في قوالب الوضعية المنطقية Logical Positivism، وزعم الكثيرون أن دوره انحصر في ترديده مسلماتها والترويج لها. ولكن ظني أنهم ظلموه ظلمًا كبيرًا. وحتى عندما أرادوا التدليل على صدق دعواهم واعتمدوا في هذا على إحاطته الكاملة بكل المناقشات الفلسفية والعلمية التي كان يديرها مورتيز شيلك Schlick، ورودلف كارناب Carnap (١٨٩١-١٩٧٠)، وأنه انفتح منذ البداية على المدخل العلمي والفلسفي الذي تبلور بعد ذلك فيما عرف بالوضعية المنطقية بمبدئها الأساس وهو مبدأ الصدق Principle of Vertification الذي قصدوا به أن أية عبارة أو جملة لا تكون لها دلالة حقيقية، أو واقعية، بالنسبة إلى شخص معين، إلا إذا عرف كيف يتحقق، أو يتثبت صدق القضية التي تعبر عنها هذه الجملة أو العبارة(*) . وهذا معناه أن لا يتبقى إذن سوى قضايا العلم، كما يعني أيضًا أن لا مستقبل للفلسفة إلا في صورة منطق العلوم بالذات[1] .

(*) استطاعت الوضعية المنطقية بهذا المبدأ أبعاد الميتافيزيقا واختزالها كما كان من نتائج تطبيقه استبعاد الكثير من الشعر واللغة، والترديد في المنطق والرياضيات عمومًا.

(١) لعل أفضل مرجع يمكن الاطمئنان إليه للإحاطة بهذه القضايا إحاطة شاملة كتاب «المسائل المحورية في الفلسفة» The Central Questions of Philosophy الذي نشره السير الفريد جوليس Jules عام ١٩٧٣، وإن كان من الصعب تتبع هذا الكتاب دون الرجوع إلى مؤلفه الأساسي الذي نشره عام ١٩٣٦ باسم «اللغة والحقيقة والمنطق» Language, Truth and Logic والذي يعتبر بمثابة «مانفيستو» حركة الوضعية المنطقية باعتبار أنه يمثل التعبير الأصيل عن مبادئ هذه الحركة ووجهات نظرها الأساسية.

ذلك هو الأساس الـذي يؤمن به زكي نجيب مـحمود على الأقـل في صورته العامـة. ولقد اعترف هو نفـسه بأنه يميل إلى الوضعـية المنطقيـة لقدراتها التـحليلية خاصة بعد أن رسخ في أعماقـه إيمان عميق بالعلم مما جعله يدعو إلى ضرورة زيادة الاهتمام به حتى ولو جاء ذلك على حساب الجانب الوجداني.

الطريق كـانت طويلة ولاشك خاصـة وأنه ذهب هذا المذهب من خلال فـهم خاص رسم له إطار مشروعه الحضاري الذي اعتـزم التفرغ له. كان عليه أن يتجاوز هذه المرحلة التي عـنيت أساسًـا بنقل الفكـر الغربي والفـلسفـات التي تدور حـول الإصلاح (كما حاول من قـبله الأفغاني ومحمد عبده وغيـرهما) ثم تحول للسير في الاتجاه الأكثر ثورية الذي يقوم على رؤيته الذاتية التي أضافت بعدًا عميقًا لما هو وافد من الخارج، ومنـحت في الوقت نفسـه الثراء إلى ما هـو قائم عندنا، ولهـذا تجاوز الثنائيات الفلسفية التي طال ترديدها، وأخذ يتقدم باتجاهه في الفكر والفلسفة والنقد والأدب وهو يعلم جيدًا حاجته إلـى الحصيلة النظرية. ولكنه يدرك في الوقت نفسه طبيعة الواقع الاجتماعي والثقافي الذي يحيطه وطبيعة المتناقضات والقضايا المتشابكة التي يطرحها. وهذه ناحية فارقة بينه وبين الوضعية المنطقية التقليدية التي لـم تقر أبدًا بواقعية العالم الخارجي، فقد كان مؤمنًا بأن التقدم الحضاري سبيله الوحيد هو العلم والمعرفة، وحجر الزاوية هو الحوار وليس الانكفاء إلى الذات.

وعلى العكس مما يراه الكثيـرون تبدت لزكي نجيب مـحمود الثنائيات مـتصلة ومتداخلـة على الرغم من تغايرها واختلافـها. وذهب إلى أنه بالاستطاعـة مثلاً أن يستخلص من النظرة الثنائية إلى الكون (وهي الثنائية الميتافيزيقية الأنطولوجية) نظرية خاصة في تحليل المعرفة. كما أدرك أن خصائص الثـنائية الثقافية أو الحضارية مرتبطة في كل حضارة بنظرة خاصة إلى الواقع وبتحليل معين للمعرفة .

إنها مواجهة صـريحة للاتجاه الذي نزع إليه أصحاب الوضعيـة المنطقية عندما نظروا إلى كل التفكير الفلسفي التقليدي على أنه مضيعة للوقت، فانصب اهتمامهم على توسيع نطـاق أسلوب التفكير الرياضي في تـناول الأشياء، وركـزوا كل همهم على الاهتمام بالاستقراء والعلوم الطبيعية.

وهكذا نلاحظ أنه يوجـد هنا تصوران أسـاسيـان يقومـان في أعمـاق فكره، ويمثلان الخلفية التي ينطلق فيها. الأول أن الـفكر بصوره المتعددة ليس إلا تعبيرًا عن

موضوعيـة المجتمع والتاريخ. أما التصـور الثاني فهو بصدد موقع الفكرة الـفلسفية ذاتها باختـلاف المذاهب الفلسفية. فأيًا كـان القول بأسبقية أيهـما ففي رأيه أن المادة والفكر طرفـان لشيء واحد. وهو مـا عبـر عنه بقـوله: إن هنا لا تكون الفكرة إلا تمهيدًا لفـعل، ولا يكون العقل إلا ذيلاً لفكرة، الأمر الذي يبطل التـمسك الأعمى بالحقائق المطلقة أو الحقائق النهائية كالحـقائق الرياضية. ولكن تصبح كل حقيقة على درجة من الصواب بقدر تمهيدها للفعل الذي جاءت لترسم له الطريق[*].

إن كل مرحلة لها تصـوراتها الفلسفيـة بعيدًا عن تطرف المثالية أو الواقـعية ودون خلط في المفاهيم والمجالات وهنا يعاود الفـيلسوف الإلحاح على أنه لا يصح عنده الخلط بين الفلسفـة والدين مثـلاً أو بين العدم والإيجاب أو بين العـقل والإيمان، أو بين المنطق والفن، المشكلة هنا هي أن هناك كثرة من الثنائيات التي تجمع بين العقل والوجدان، وبين الخير والشر. . .إلخ فهل هذه الثنائيات متنافرة أم أن بينها تناغم واتساق؟

مع أن الواضح هنا تحمـسه للعقل الـذي ربما يكون راجعًا إلى أن الجـانب العقلي مازال ناقصًـا بشكل ملحوظ في ثقافتنا على مـا يرى هو نفسه، إلا أنه يخفي مـوقفًا لم يشأ الفـيلسوف أن يناقشه طويلاً، وربما افـتقر إلى ذلك الوضـوح الذي يتسم به فكره، ولكن من السهل إدراك ما ينطوي عليـه من معنى ضمني، وكأنه اعتـراف من الفيلسوف بأن هناك في الفكر توجد منطقـة تتأبى على العلم وعلى الإرادة وعلى التحـول والتبدل والتغير هي الحقيقة الوحيدة المطلقة أو الشيء في ذاته أي الله الذي يعرفه المؤمنون.

إن الوضـعيـة المنطقـية عنده هي منهج لـلنظر العلمي وليـست مذهبًـا بمعنى الكلمة. أي أنهـا تصب اهتمامهـا كله في مجال التفكيـر العلمي الذي نعرف أنه لا يمثل كل أوجـه النشاط الإنساني. فـهناك إلى جانب هـذا التفكير العـلمي ضروب الوجدان بشتى صورها ومن أهمهـا النواحي الدينية والفنية والشعور، وأنواع الإبداع الأدبي والحيـاة الانفعـالية والعـاطفية والـشروط التي تتطلبـها هذه الجوانـب كلها، وكذلك الشروط التي يتطلبها التفكير العلمي ، أو منهج التـجريبية العلمية كما شاء أن يطلق على الوضعية المنطقية التي جعلت من صدق الحواس أصلاً لا يناقش.

(١) من الممكن الوقوف على هذه التوجهـات والرؤى في معظم كتابات زكي نجيب محمود وخاصـة كتابه «قصة عقل» (طبـعتـه الثانية ١٩٨٨) وبـالأخص الفصلين الرابع والخـامس، وأيضًا الفصل الـسابع، وهي ذات عناوين دالة هي «التجريبـية العلمية» ويقصد بهـا الوضعية المنطقية، و«دفاع عـن العقل» و«عقل ووجدان معًا»، وفي ظني أنها متكاملة من حيث تعبيرها عن جوانب فلسفته ومضامينها.

غير أن المعـروف أن هذه الثنائيات وبخاصة تلك التي بـين العقل والوجدان كانت باستـمرار من ملامح الفكر الغربي كـما انعكست في الحضارة الإسـلامية. وهذا ما حدا بالبـعض إلى القول أن هذا التصور الذي يسوقه الفـيلسوف لا يعدو أن يكون إسـقاطًا لا أكثـر ولا أقل. وقد يكون لهم الـعذر في هذا لو لم تتـوافر وسيلة التوازن بينهما.

يبـدو أن زكي نجيب مـحمـود كان مـدركًا لمتـضمنات هذا الادعـاء الظاهرة والخفـية، ولذا فقد سـارع إلى تقرير أن هذا التـوازن لا يمكن أن يكون إلا بالوقوف على أسبـاب الازدهار وعلى عوامل الـتخلف والانحدار والـعمل على تأكـيد هذه وتلافي هذه.

إن العصر وعلومه وثقافته وفنوه من ناحـية، والماضي بموروثاته وتقاليده وقيمه وأفكاره من ناحية ثـانية هي أم المشكلات؛ لأنها تجمع بين النقـيضين الواضحين؛ إذ كيف السبيل إلى ثقافـة تجتمع فيها ثقافتنا الموروثة وثقـافة العصر، ولكن شريطة ألا يكون ذلك تجاورًا بين النقيضين المتنافرين ولكن تضافرًا تنسج فيه خيوط الموروث مع خيوط العصر نسج اللحمة والسدة.

مرة ثانية تسعف زكي نجيب الصيغة التي تزاوج بين العقل والوجدان، فالعقل عنده يساعد على التـرشيد وعلى الوقوف في وجه الخرافة، كـما يدفع الوجدان إلى ولوج آفـاق الفن والأدب والشعـور بكل مـا تفصح عنه أو تضـمـره. فمـا تأكيـد الفيلسوف المسـتمر على فكرتي الحرية والعقـل إلا تأكيدًا على يقظة الحس والإدراك ووقوفه ضد كل ما يسعى إلى النيل من حرية العقل أو تقييده.

لقد ذهب واحد من كبار مفكرينا هو يحيى هويدي إلى شيء كهذا في كتابين من كتـبه هما «الفلسـفة الوضعـية المنطقيـة في الميزان» و«تاريخ فلسفـة الإسلام في الفكرة الإمبريقية». وانتـهى إلى ما أسماه الواقعية الإسلامـية. التي تتمثل جذورها في الواقع العمـيق الذي يتجاوز الواقع السطحي ويتجـاوز الأثر العارض والنظريات المجردة، بمعنـى تعميق الواقـع وتعميق الوعـي به. وهي نظرة تفتـرض وجود وعي بالذات كما تعتمد على ما يطلق عليه الفرنسيون قبضة الوعي أو الالتصاق بالوعي.

الحق أننا في أشد الحاجة إلى أن نتمثل ما انتهى إليه كل من زكي نجيب ويحيى هويدي لأننا - لابد أن نعترف- مازلنا بعيدين عن أن نمارس التفكير الفلسفي الخلاق على النحو الذي يخلق من المشكلات ما هو جدير بالبحث والنقاش لنتحرر من أسر التراث العالمي الذي نعتمد عليه اعتماداً يكاد يكون تامًا حتى اليوم.

ومن ناحية أخرى لأن أسلوب التفكير في مصر مازال متخلفًا بل تكاد النظرة العلمية في التفكير أن تكون منعدمة حتى في الجامعات. ولعل هذا يرجع أكثر ما يرجع إلى مناهج وطرق التدريس ذاتها في المراحل التعليمية المختلفة. وفي ظني أن الاهتمام بهاتين الناحيتين لابد سيؤدي بنا إلى الاستفادة التامة من العلم والدين والفلسفة على السواء بما يبطل إلى الأبد دعوى المعترضين على الدين القائلة بالاستغناء عن الدين بالعلم المقوم للأخلاق. صحيح أن الأخلاق لازمة وضرورية لكل إنسان ولكل أمة من الأمم. وصحيح أن الأخلاق وثيقة الصلة بالدين. ولكن الصحيح أيضًا هو ما تتجاهله هذه الدعاوى من أقوال ومواقف بعض المفكرين الغربيين أنفسهم. فقد نفى هربرت سبنسر Spencer (١٨٢٠-١٩٠٣) رغم كل ما تأخذ عليه وهو كثير، الأخلاق العلمية نفيًا قاطعًا مليئًا بالسخرية. كما ذهب بوانكاريه Poincaré (١٨٥٤-١٩١٢)[١] إلى أنه ليست هناك أخلاق علمية ولن تكون، وإنما العلم مساعداً للأخلاق بالواسطة. على حين ذهب فيخته Fichte (١٧٦٢-١٨١٤) أن هناك تلازمًا بين الدين والأخلاق، فالدين من غير أخلاق خرافة، والأخلاق من غير دين عبث، فهل ياترى سمع المعترضون على الدين ما قاله هؤلاء، أم أن بوسعهم الاعتراض أيضًا على الأخلاق وينكرونها كما ينكرون الدين.

أتصور أن المشكلة هي في عقولنا وفي تفكيرنا، وفي المجتمع ذاته. ولهذا فلا يمكن الاكتفاء باعتبار الشواهد أو القرائن الإمبريقية أموراً نهائية تقوم عليها المعرفة فالمجتمع ليس في الحقيقة شيئًا بسيطًا أو أنه خاضع للقوانين وللأشكال الجامدة من المقولات والنماذج، ولكنه على العكس من هذا له منطقه الخاص الذي ينبثق من

---

(١) قباري إسماعيل، علم الاجتماع الفرنسي، .دار الكتب الجامعية، الإسكندرية ١٩٧١، صفحة ٤١٧، ٤٣٧ .

طبيعة مكوناته وطـبيعة المحيطات التي تحطيه، المجتـمع مليء بالمتناقضات، ومن ثم فإنه يحدد العاقل واللاعاقل والنظام واللانظام. ولابد أن يبدأ تحليل المجتمع من هذه التناقضـات ذاتها التي هي من صنع عـقولنا وأفكارنا. وصبـها في نظام معـقول أو إسباغ المعقولية عليها بتعبير أدق.



الباب الثاني
ديناميات الاجتماع والسياسة
منذ النهضة حتى منتصف القرن العشرين

الباب الثاني
ديناميات الاجتماع والسياسة
منذ النهضة حتى منتصف القرن العشرين

يعتقد الكثيرون أن فهم الشخصيات التي عاشت في الماضي يمكن أن يتم بصورة كاملة من خلال فهمهم لأحداث ذلك الماضي. وبالرغم من وجاهة هذا المنهج، فإنه يصبح أكثر اكتمالاً إذا ما ربطناه بالمنهج المقابل، وربما المكمل له، القائل بأن ليس ثمة وسيلة تجعلنا على معرفة أصيلة بأحداث الماضي أفضل من أن نتعرف عن كثب على شخصيات هذه الأيام ورجالاتها[1] وعلى أية حال، فإن هذا يستتبعه بالضرورة تضافر كل من المنهج التاريخي ومنهج المقارنة والتحليل. فعندما تكون حياة شخص ما، وأعمال هذا الشخص محل نظر واعتبار، فلا يمكن فصل الإنسان عن الوسط والمواقف والأحداث من حوله، كما لا يمكن إلا أن نعترف بوجود الأثر والتأثير.

إن أي وضع، وأي مظهر من مظاهر الحياة أو موقف أو حدث لابد ينطوي في داخله على جرثومة اندثاره وفنائه، ولكن ليبزغ في الوقت نفسه مولد حياة أخرى جديدة أو حدث أو موقف آخر جديد يحمل في ذات الوقت جرثومة فنائه ليتولد الجديد أبدًا وباستمرار.

إذا نحن اعتبرنا هذا، وهو لا يختلف كثيراً عما سبق إليه هيجل Hegel من أن لا ثمة قضية إلا ومعها في الوقت نفسه نقيضها Antithesis، فإنه يصدق بالمثل أن قوى الوعي والمعارضة كانت تتولد لتسير جنبًا لجنب قوى المساندة والتأييد على مدى الفترة منذ بداية النهضة الحديثة التي بدأت تقريبًا منذ أكثر من قرن ونصف. بمعنى أن مظاهر التخلف الفكري والركود العقلي اللذان عانت منهما البلاد لئن كانت قد مهدت الطريق أمام المدافعين عنها للإبقاء على الأوضاع على ما هي عليه، فإنها قد مهدته كثيراً أمام

(1) Taine, E. A; History of English Literature. Translated from the French by H. Van Laun. London. 1873. Vol. I. P. 6.

الناقمين والمتحاملين عليها، فكانوا بمواقفهم الفكرية إرهاصًا ببزوغ طلائع النهضة في العصر الحديث، التي امتدت من الساحة الأدبية إلى مختلف الساحات، وإلى سائر المشكلات المجتمعية التعليمية والسياسية والاقتصادية والتربوية. . .إلخ، وهم يحاولون «تشخيص» هذا الواقع المتخلف وتحديد جوانب الضعف، ومن ثم، البحث في كيفية المواجهة وإحداث التغيير في ضوء ما يتم رسمه من برامج وخطوات.

ولكن الملاحظ أن الأمر على هذا النحو يعكس الكثير من النواقص التي شابت غير قليل مما كتب في الموضوع. إذ يبدو أنه أظهر المشكلة وكأنها مشكلة تشخيص في المحل الأول، أدت إلى كثير مما لا يستقيم لا مع الواقع نفسه ولا مع المنطق السليم. فليس صحيحًا أبدًا - على سبيل المثال- ما انتهى إليه بعض كتابنا من أن النهضة الحديثة قادها الحكام بسلطة الدولة، وبررها المثقفون القائمون بإنتاج الثقافة، من داخل هذه السلطة ذاتها، لأنه لا يصح أبدًا الحكم هكذا أو القطع فيه بمثل هذا التعميم، أولاً لأنه يلغي تمامًا أي اعتراف أو قول بقدرة فئات الشعب المختلفة ونضالها وفعاليتها. وثانيًا لأنه لا يستقيم أيضًا مع ديناميات العملية السياسية والاجتماعية ذاتها وما يعمل فيها من قوى ومؤثرات واتجاهات قد تكون متوافقة حينًا، ولكنها متداخلة وربما متناقضة ومتصارعة في أغلب الأحيان. ففي كل وقت وفي كل مكان كانت مشكلة التناقض بين السلطة والحرية في طليعة المشكلات التي شغلت أذهان المفكرين، لأن هناك باستمرار نزعة تدفع بالأفراد إلى حيازة أقصى ما يمكن أن يحصلوا عليه من مظاهر الانطلاق والحرية، ولكن يقابلها دائمًا من الناحية الأخرى نزعة إلى تضييق نطاق هذه الحرية من قبل الذين يتربعون في دست الحلم ويقبضون بأيديهم على مفاتيح السلطة وتقاليد الأمور، وأن كل من أولئك وهؤلاء يسوقون الأسباب والتعلات والتبريرات لكي يضفوا المعقولية والمشروعية على ما يسعون إليه من حرية وانطلاق، أو على ما يريدونه من كبت لهذه الحرية وتقييد لهذا الانطلاق.

ومن الطبيعي جدًا أن يكون لكل من الجانبين أنصاره وأتباعه ومريديه الذين كثيراً ما يبدلون ويغيرون مواقعهم ومواقفهم عما كانوا درجوا عليه، وإلا لما تعددت الرؤى والمواقف والاتجاهات، وتعددت المداخل والنظريات والمسارات، ولا يكون معنى كل هذا إلا ضرورة التحليل الواعي لواقع هذه المرحلة ولدوافعه وأسبابه وآثاره على السواء.

الفصل الثالث

المسألة السياسية والاجتماعية: ١ - الأصول والاتجاهات

الفصل الثالث

المسألة السياسية والاجتماعية: ١ - الأصول والاتجاهات

ليس من العسير تحديد مظاهر الانعطافات الرئيسية التي شكلت ماهية التحولات الأساسية التي طرأت على الواقع السياسي والاجتماعي المصري، بل والثقافي عمومًا منذ منتصف القرن التاسع عشر. وليس من شك في أن أول هذه المظاهر المؤثرة تتمثل في علماء الدين والرواد الأوائل من رجال الفكر الإسلامي باعتبار أنهم سعوا دائمًا إلى الحفاظ على الدين نقيًا من أية شائبة، وتصدوا لتطوير الثقافة الإسلامية بما يحفظ للدين قيمه ومثالياته. ولهذا فقد ظلت هذه الجماعة بمثابة الوجه المعبر عن حيوية الإسلام وروحه النابضة بالحياة.

(١)

ولكن عندما بدأت تهب رياح التجديد في الحياة المصرية، وبدأت الجهود المختلفة تخط لنفسها مناهجها الخاصة، لم تتنبه تمامًا إلى احتمالية الوقوع في شرك ما يمكن أن يكون اختلافًا أو حتى تناقضًا في الموقف والوسيلة والغاية. كانت هناك السلفية التقليدية التي يرى البعض أنها بمثابة رد الفعل الطبيعي للتراجع السياسي والاقتصادي والركود الفكري والديني الذي يعيشه المجتمع. ومع أن البعض الآخر[١] أعلنوا عدم اتفاقهم مع القول بأن الضغوط الاجتماعية هي وحدها التي سببت الإحياء الإسلامي السلفي، وذهبوا إلى أنه اعتقاد عارٍ من الحقيقة لأنه يجعله مجرد حركة احتجاج ومعارضة اجتماعية تنطوي على تشويه متعمد لهذه الحركة الفريدة التي تمثل كل الجموع المسلمة وتعبر عن رجاء وآمال كل هؤلاء البشر[٢]، ومع أن هذه ناحية من الواضح أنها مثيرة للجدال والمناقشة، فإن المهم هو أن السلفية رأت أن

(١) كمال السعيد حبيب، الإسلاميون والسياسة والمجتمع الأهلي، الموقع على شبكة الإنترنت:
http//members.Triped.Com

(٢) كمال السعيد حبيب، في منهج جماعة الجهاد الإسلامي، تحرير رفعت سعيد أحمد، لندن ١٩٩١، صفحة ٢١٢ .

هذا الواقع لا مخرج منه إلا بالتفسير الحرفي لنصوص القرآن والسنة، كوسيلة مثلى لتجديد جوهر وأصول الرؤية الإسلامية الحقيقية للفرد والمجتمع والعالم، عن طريق إحياء المبادئ والممارسات الأولى للإسلام. ولهذا فهم يبذلون كل جهد في جمع الأصول الشرعية، والدقائق والتفاصيل الفقهية لتحديد جوهر الدين، ودونوا في هذا العديد من المؤلفات والرسائل والمتون والشروح التي حفظتها الأجيال، وهم يسيرون على درب المنهج الديني السليم وهو منهج الاتباع والسير فيه تبعًا لتوجيهات القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة .

في مقابل هؤلاء يوجد في الناحية الأخرى المجددون (على اختلاف منطلقاتهم ومسمياتهم وأهدافهم) الذين نظروا إلى السلفية على أنها رجعية ومعادية للعقل، ومقاومة لكل تنوير أو تطوير، بل إنها - فيما ذهبوا - تساند العودة إلى جهالة مقيتة تشبه جهالة العصور الوسطى التي منيت بها أوربا منذ قرون.

هذا التناقض، إن لم يكن الانفصام بين المنهجين يعكسان الشرخ العميق الذي أصاب الوعي المصري منذ البداية، والذي اتسعت رقعته ونتجت عنه كل الاختلافات المتجذرة التي طرأت على الساحة الفكرية فيما بعد.

التجديديون الذين تعددت أوصافهم ومسمياتهم ومن بينها الثوريون والنهضويون والليبراليون لا يمكن أن يوضعوا جميعًا في سلة واحدة أو النظر إليهم كزمرة واحدة متجانسة؛ لأنهم بالفعل اتخذوا اتجاهات متغايرة ومثلوا تيارات سياسية وفكرية متباينة. فهناك بوجه عام تيار التجديد التغريبي أو الليبرالي أو العلماني الذي يقف على النقيض تمامًا من التيار السلفي المحافظ. وتولد من تحت مظلته التيار العلماني المتطرف الرافض باستمرار لأي اتجاه أو دعوة لا تأخذ بالحضارة الغربية وتدعو إلى التغريب والتحديث بصراحة ووضوح(*). في الوقت نفسه يوجد أيضًا

(*) إن جانبًا كبيرًا من مسئولية ترسيخ هذا التيار العلماني المتطرف الذي تسرب إلى البيئة الإسلامية داعيًا إلى مزيد من العقلانية والاستيعاب الكامل للحضارة الغربية، يرجع إلى المفكر اللاهوتي توماس التيزر Altiz-er الذي يعد نموذجًا لهذا التطرف بين علماء اللاهوت الأمريكيين الذين شغلتهم بوجه عام أزمة الموقف الديني المعاصر فمضوا يتطلعون إلى عالم علماني اعتبر أكثر من زاوية صدمة عنيفة لا للفكر الديني التقليدي فحسب، ولكن لأشد المذاهب الدينية تحررًا وعلى رأسها البروتستانتية الليبرالية ذاتها. =

التيـار العلماني المعـتدل الذي برز من تحت عـباءته التـيار التـوفيـقي أو الإصلاحي التـوفيـقي الذي تربع على قمـته الـشيخ مـحمـد عبـده وعبـد الرحمن الكواكـبي (١٨٥٤-١٩٠٢) ومن قبلهما رفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني، وكلهم كانوا أقرب إلى التـعامل مع العقل الغـربي وأكثر انفتـاحًا على المؤثرات الخارجـية فكريًا وسياسيًا وتشريعيًا(*)، ولجأوا في هذا إلى كثير من التوافيق لدرجة أنه ألبسوا الكثير من الصياغات والفهومات الإسلامية أثواب ومعاني مرادفاتها المفهومية والاصطلاحية الغربية حتى وإن بعدت الشقة بين هذه وتلك[1] ، وبالرغم مما ينطوي عليه هذا التيار التوافقي من افتعال فإنه يتوافق مع مبدأ التوفيقيين الأساسي القائل بأن الإسلام يتقبل كل ما هو صحيح وجوهري وضروري في الحضارة الحديثة، وكل ما تحتمه تطورات

= وقد دأب التـيزر على ترديد بعض المصطلحـات الجديدة مثل «اللاهوت العلـماني» و«المسيـحية العلمـانية» لدرجة أطلقوا على مسـيحيته «المسيحيـة الملحدة» خاصة وهو يعلن في أسلوب يعيد التعابيـر النيتشوية أن فكرة أو تصور (الله) لم تعد له الوظيـفة التقليدية التي كان التـصور يتمتع بها بعد أن انتـهت بالنسبة إلى الوجود المعاصر.

وبدون الرغبة في الدخول في التفاصيل فقد وجدت مثل هذه الأفكار سبيلها إلى بعض مفكرينا الذين أعلنوا بدورهم عن إلحادهم. وإن كان من المهم القول أنهم لم يستطيـعوا الإفادة من بعض المضامين الخفية التي لم يفصح التيزر عنها تمامًا وخصوصًا من حيث أن الإشكالية الحـقيقية متأصلة في مدى المعقولية التي تسبق أية محاولة للتنظير، بمعنى معقولية التعاريف والمفاهيم والتصورات الدينية المختلفة للواقع الذي يعيشه الإنسـان، أي تعقيل الواقع سواء أكان خارجيًا أو داخليًا.

ويمكن الرجوع في كل هذا إلى كتابه «إنجيل الإلحاد المسيحي» The Gospil of Christian Atheism (١٩٦١) وكذلك كـتابه المعنون «تجـسيدات الذات الإلهـية» The Self Embodiment of God (١٩٧٧) وكتابة «الحضور الكلي» Total Presence الذي صدر في ١٩٨٠ .

(*) بالرغم من أن الأفغاني كان له دور كبير في تحريـك الفكر المصري، وإن ذلك كان من أكبر عوامل إشعال الثورة العرابية، فإن هناك من يرون أن أفكاره العثمانية وعقـيدته الراسخة في الجامعة الإسلامية التي كانت تدعو للولاء للدولة العثـمانية وللخليفة السلطان وللـتحالف معه وتأسيـسه مع محمد عبـده مجلة العروة الوثقى في مارس (١٨٨٤) مما أدى إلى استقطاب الجناح المحافظ بين مجاهدي الثورة العرابية، الأمر الذي أحيط الثورة بتـوجيهها في مسـارات دينية بدلاً من تعميق جذورها المصـرية. فكما يرى لويس عوض أن اعتقاد الأفغاني بأنه لا منقذ للعالم الإسلامي إلا باتحاده في الجـامعة الإسلامية، إنما كان يهدف إلى تثبيت إطار خلافة تجعل الدين والدولة شيئًا واحدًا يسير على منهج الخلفاء الراشدين. وهذه نظرة إذا ما وضعت في السياق الفكري للرجلين، فظني أنها لا تبرئ ذمة أيًا منهما (عوض والأفغاني) سواء بسواء .

(١) مثـال ذلك الادعاء بأن الديمقـراطية تتـوافق مع الشورى، والإجـماع الفقـهي يتوافق مع الرأي العـام بمعناه الحديث وهكذا. .

العصر ومصالح الجماعة، وهي كلمات تنطوي على كثير من المعاني الواسعة الفضفاضة التي يسهل تفسيرها وتأويلها بحسب الرغبة والاتجاه والهوى.

(٢)

إلا أن هذا المنطق التوفيقي لم يكن بعيداً حتى عن مفكري الثورة العرابية ومنظريها، فعندما جاء الأفغاني إلى مصر في عام ١٨٧١ كان شباب المثقفين الذين مهدوا للثورة كالإمام محمد عبده والبارودي وسعد زغلول وحسن سلام المويلحي وعبدالله نديم يدور حديثهم حول تحرير العالم الإسلامي من الاستعمار الأجنبي ومن التخلف عن طريق إيقاظ الوعي وتجديد الفكر الديني عن طريق الخطابة والصحافة والتعليم. وكانت نظرية عبد الله نديم هي هي نظرية الأفغاني ومدرسته في مواجهة الحضارة الغربية التي تقوم على شطر الحضارة الغربية شطرين أحدهما ثقافي مرفوض، والثاني مادي تكنولوجي مقبول، وبخاصة عندما يختلف الفكر الغربي مع التفكير الإسلامي اختلافًا جذريًا كالنزعة العلمانية مثلاً والإلحاد.

ومع أن النديم أصدر مجلته (الأستاذ) في أغسطس ١٨٩٢ بعد عودته إلى مصر ومن بين كتابها الشيخ علي يوسف صاحب المؤيد، ثم مصطفى كامل وجماعته ولطفي السيد وجماعته، فإن نشأة هذه المجلة كانت في الواقع نتيجة بعض المساومات فهي مقابل ثمن دفعه النديم للخديوي الذي كان ينافقهم حتى يحتوي دعوة مصر للمصريين، فتنازل في «الأستاذ» عن هذه الدعوة التي اقترنت بالحركة العرابية، وركز بدلاً من هذا على مهاجمة الاستعمار البريطاني والنفوذ الأوربي في مصر. وهي سياسة تعتبر جديدة بالمرة ومغايرة تمامًا عن سياسة مجلته الأولى «التنكيت والتبكيت» التي كان النديم قد أصدرها في الإسكندرية بالعامية والفصحى عام ١٨٨١ .

وعلى أية حال فليس من السهل تقبل الادعاء بأن العرابية قد انتهت وماتت، لأنها كمنت حتى نبتت من جديد في الحزب الوطني أيام مصطفى كامل (١٩٠٧) الذي يعتبره البعض امتداد لعبد الله النديم بأكثر من معنى، كما يعتبر الحزب الوطني امتداداً للثورة العرابية. رغم صور المهادنات والموافقات بين الحزب الوطني وبين

الخديوي، وخصوصًا وأن جريدة الحزب (اللواء) كانت بمساعدة الخديوي نفسه الأمر الذي حدد سياستها وانعكس على مواقفها.

بينما كانت (المؤيد) وصاحبها الشيخ علي يوسف من أكبر المتأثرين بدعوة الأفغاني، كان مصطفى كامل وجريدته يهادنان تركيا التي مدت له يد العون، في مقابل تأكيده السيادة العثمانية على البلاد، الأمر الذي كان علي يوسف ينكره ويحمل عليه بشدة، ولهذا كان اتجاه حزب الأمة إلى المصريين أنفسهم في دعوته لتحقيق الاستقلال واتسمت بالتوجه الديني والاعتدال، بينما اتجه مصطفى كامل والحزب الوطني إلى أوربا وبخاصة فرنسا يطلب مساعدتها وعونها، ولكن دون أن ينتبه ربما لحسن نيته وبرغم وطنيته وثقافته وحسه الزعامي إلى ما يمكن أن تحيكه له ولمصر في الخفاء[1] وعبر كلماتها ووعودها البراقة والمعسولة التي تدفع به خطوة خطوة وبشكل غير محسوس نحو مزيد من الارتماء في أحضان الغرب والثقافة الغربية بفكرها العقلاني وعلمانيته التي ورثوها عن ماكيافيلي Machiavelli (١٤٦٩-١٥٢٧) الذي أعلن أن السياسة لا تستند على أية قيم دينية أو أخلاقية مطلقة، وإنما المصلحة العامة الشيء الذي تأثر به نفر من الاجتماعيين الذين ساروا على درب دوركايم الذي فرق بين المقدس والعلماني، وطال أيضًا جانبًا من مفكري الإسلام على نحو ما ظهر في كتابات علي عبد الرازق الذي استند إلى نفس المفاهيم التي وظفها لإبراز رأيه في الخلافة الإسلامية، ولتبرير رأيه في إنكار الربط بين الدين والدولة على اعتباره أن الخلافة عنده ليست مركزًا دينيًا وهي فكرة روج لها الخلفاء والسلاطين ليتخذوا من الدين ستارًا يحمي عروشهم حتى أنهم جعلوا السلطان خليفة لله، أي ظل الله على الأرض.

وكان من الطبيعي أن يؤدي هذا كله إلى اتساع نطاق الفكر والنظر، وكان إيذانًا بظهور المشروع الاشتراكي العلماني الذي بشر به سلامة موسى في كتابه «الاشتراكية» (١٩١٣) وحسنين المنصوري (١٨٩٠-١٩٦٤) الذي أصدر في العام نفسه كتابه «تاريخ المذاهب الاشتراكية» حيث نادى كل منهما بفصل الدين عن

(١) حسين فوزي النجار، هيكل وتاريخ جيل، صفحة ٢١٠ .

الدولة متجهين (خاصة سلامة موسى) إلى نوع من التطورية التي تمثلت بصفة خاصة في الجمعية الفابيه Fabian Society التي ترجع إليها الاشتراكية البريطانية.

والمهم هو أن كل هذه التطورات كانت بمثابة الخلفية أو المرتكز الرئيسي للحركات الموغلة في التطرف العلماني، فظهرت التجمعات الشيوعية التي عملت على نشر مبادئ الاشتراكية العلمية Scientific Socialism ومبادئ الشيوعية Communism، وتعاليم الماركسية واللينينية Leninism فتأسس الحزب الشيوعي عام ١٩٢٢م، وترجم أحمد رفعت في العام نفسه كتاب لينين «الدولة والثورة»، وقبل ذلك بعامين كان قد تأسس الحزب الاشتراكي العربي (١٩٢٠)[١] وجميعها منبهات ومؤثرات فكرية علمانية، ورافضة وملحدة، وتبعد تمامًا حتى عن سياق التيار التوفيقي بمنطلقاته الدينية على تعددها.

(٣)

النزعة القومية إحدى الوقائع الحقيقية في الحياة يصعب القول أنها تتطابق في أي دولتين لأنها عنصر من عناصر المركب الثقافي الذي يعتبر محصلة قرون طويلة من التاريخ. وعلى مدى ما يزيد على الألف عام اتصل ماضي المجتمع المصري اتصالاً وثيقًا بحاضره اللذان ارتبطا ارتباطًا جذريًا بالتاريخ الإسلامي العربي[٢]، ولذا كان طبيعيًا جدًا أن ارتبطت هويته الوطنية بالقومية، لأنه إذا كانت الوطنية في الأساس هي الارتباط بقطعة أرض والولاء لهذه الأرض، فإن القومية هي اشتراك جماعة (جماعات) من الناس في العديد من الرموز والمعاني، أو عدة عوامل تميزهم عن غيرهم من الجماعات أو الأقوام مثل الاشتراك في الأصل واللغة والدين والتاريخ والعادات والتقاليد والمصالح المشتركة، وهذا ما يصدق تمامًا على العرب الذين يكونون قومية هي ما اصطلح على تسميته القومية العربية أو «العروبة». كما يجري التعبير عنها أحيانًا .

(١) مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية في الوطن العربي، بيروت، ١٩٧٢، صفحة ١٠٨ .

(٢) محمد سيلا، الإبداع والهوية العربية . مجلة الوحدة. المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، العدد ٥٨ / ٥٩ (يوليو وأغسطس) ١٩٨٩، صفحة ٨ .

زكي نجيب محمود عبر عن هذا تعبيراً رائعًا عندما قال: «القومية انتماء إلى خط مكاني معين وإلى خط زماني معلوم. فنحن عرب بالمكان والزمان معًا. بالواقع الحاضر وبالتاريخ الماضي، بالموقع الجغرافي، وبالثقافة الموروثة في آن واحد»[١] . كما ذهب «قنصوة» إلى أن للعرب هوية قومية واحدة «وبقدر ما يتجلى عنصر وحدة الهوية يتجلى عنصر تنوعها الذي يرجع إلى الطبيعة المتفتحة للهوية العربية، مما يجعلها في تفاعل دائم مع غيرها، تستوعب الجديد المبدع وتختزن الأصيل من القومية العربية، وترفض التقليد الأعمى، ومن ثم فإن البحث في الهوية هو بحث في وحدة الانتماء ليس بمعنى التجانس، بل الوحدة في التنوع، وكل ما يؤدي إلى التقارب أو الالتقاء عند نقاط مشتركة»[٢] . ولعل مما يؤكد هذه المعاني ويعززها ما ذهب إليه جمال حمدان بقوله: «ليس مما يضر قضية الوحدة العربية، أو يخرب حركة القومية العربية أن يكون لكل قطر من أقطارها شخصيته داخل ما هنالك من إطار عام مشترك. فعلى القومية أن تحترم الوطنية وتقرها بمثل ما أن على الوطنية أن تعترف بالقومية وتقر بها»[٣] . وعند هذه النقطة بالذات يضيف أندريه زكي بُعداً مستنيراً آخر إذ يقول: «إن الانتماء للدولة القومية لا يلغي أبداً أو يستأصل الانتماء للعروبة أو حتى الأمة الإسلامية، طالما أنها تعددية تاريخية واجتماعية ودينية وثقافية وجغرافية، تترسخ فيها مشاعر الهوية ذاتها ومضامينها على المستويات كافة»[٤] .

إن الفاحص المدقق لتطور الأحداث السياسية والاجتماعية منذ عهد توفيق بعد خلع إسماعيل لن يثقله كثيراً أن يتتبع الخطوات التي تعثرت فيها الحركة الوطنية

---

(١) زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، دار الشروق، صفحة ٤٨ .

(٢) صلاح قنصوة، الهوية والتراث، ندوة المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ١٩٨٤، صفحة ٦٢ .

(٣) جمال حمدان، شخصية مصر، الجزء الأول، عالم الكتب ١٩٨٠، صفحة ٢٣ ، ٢٤ .

(٤) وأندريه يثير هنا قضية شائكة تمامًا تستأهل المزيد من البحث والنقاش؛ إذ يتحدث عما أسماه «ثقافة المواطنة الديناميكية» التي تقوم في رأيه على التعددية جغرافيًا، وفي الهوية، وترتبط ارتباطًا وثيقًا بالدولة القومية؛ لأنها تتيح انتماءات أكثر اتساعًا منتهيًا إلى أن لا تعارض بين الانتماء الوطني والانتماء للأمة العربية بأسرها طالما يوجد ترسيخ التعددية على شتى المستويات. (انظر: أندريه زكي، الإسلام السياسي والمواطنة والأقليات: مستقبل المسيحيين العرب في الشرق الأوسط، مكتبة الشروق الدولية. القاهرة ٢٠٠٦ صفحة ٣٢٩) ويمكن الرجوع خاصة إلى الفصلين السابع والثامن من الكتاب نفسه ليتضح السياق الفكري الذي تحدث زكي من خلاله وكذلك حيثياته وأهدافه ومراميه.

المصرية وهي تطالب بالحياة النيابية والدستورية الصحيحة، كما سيكون من السهل عليه اكتشاف حقيقة أن الاستعمار لم يفته بطبيعة الحال المغزى التاريخي لتلك الحركة ولا للثورات الشعبية المتكررة التي تتطلع للنهوض والإحياء. وسوف يدرك أن المحاولات التي قام بها (الاستعمار) لوأد هذه الحركة وقمع الثورات والانتفاضات ليست في جوهرها إلا قمع لها في منظورها التاريخي الواسع، وللمشاعر الدينية المتأصلة وتفتيتها لئلا تتحول إلى مشاعر سياسية وقومية تتطلع إلى جمع الشتات العربي في وحدة متكاملة؛ وأنها في الوقت نفسه خطوة تكتيكية تمهد للحركة الصهيونية كي ترث الإمبراطورية العثمانية بدلاً من مصر بالذات وعلى وجه التحديد.

في هذه الفترة ذاتها كانت مصر ومعها بلاد الشام (سوريا ولبنان في ذلك الوقت) يحتدم فيهما أتون الثورة العربية من الناحيتين السياسية والفكرية، حتى صارتا وكأنهما معمل تفريخ أيديولوجي لمذهب القومية العربية. حيث كانت دعوة ساطع الحصري (١٨٨٠-١٩٦٨) للقومية العربية إحدى النتائج الباهرة للجدل المحتدم حول المسألة السياسية والدينية معًا.

في المراحل الأولى لدعوته كان الحصري من أشد أنصار التجديد الذين لا يترددون في التهجم على كل التقاليد المتمسكة بأهداف الماضي، فقد كان يرى أن الأمة سوف تشهد عند توحدها تحولاً كاملاً نحو غد أفضل. ولأنه كان يعول كثيراً على فهم الماضي أنبنت دعوته أساسًا على الاهتمام بالمعرفة التاريخية والدراسات التاريخية التي رأى ضرورة الإحاطة بها إحاطة كاملة ليفيد منها كقوة دافعة قادرة على نشر العقيدة المطلوبة في الدعوة إلى الوحدة.

لكن هذه الخطوة على أهميتها لم تكن تكفيه ما لم يقترن الإعداد العلمي بغرس الاعتزاز القومي في النفوس وتوضيح الأهداف القومية، وتكوين الخصائص الروحية الضرورية لخدمة هذه الأهداف مما استدعى بذل مزيد من الجهود للكشف عن أصالة وعظمة التاريخ الحضاري. مما يعني أنه كان على وعي تام بأهمية تنمية الروح العربية استناداً على الروابط التاريخية والدينية واللغوية، وإن ظل مع ذلك متمسكًا باعتقاده الأساسي القائل بأن مجرد الإحساس بالانتماء القومي ليس كافيًا

لأن هذا شيء بينما العمل على تطوير ذلك الإحساس وبلورته إلى عقيدة ذات أهداف واضحة، ووضع نظام أو برنامج عمل يقود إلى تحقيق تلك الأهداف واقعيًا شيء آخر(١).

ولا ريب في أن للاستعمار خبراته في كيفية إدارة الصراعات والتعامل معها والتي غالبًا ما تنبني على معرفته الدقيقة بالأحوال والظروف وبالتكوين العقلي والنفسي للدول والشعوب التي يستعمرها. ولأنه كان يدرك بحكم تجربته أن الشعب المصري في أوقات الشدة والأزمات عادة ما يلجأ إلى الاستقواء بمكنونات عقيدته التي تمثل الركن الركين في هويته الوطنية والقومية، فلم يشأ (أي الاستعمار) أن يحول مواجهته لتيار القومية العربية إلى مواجهة سافرة وصريحة لا يضمن أن تكون نتائجها لصالحه.

كان ضروريًا إذن أن يغير أسلوبه التقليدي الذي كثيرًا ما أتى بنتائج معاكسة، ووجد أن أفضل طريقة هي التسلل إلى قلب الواقع المليئ بالمتناقضات والتباينات الاجتماعية والسياسية والدينية، فأغرق البلاد خاصة في الثلاثينات من القرن الماضي في دوامة من الجدل الساخن العميق المليئ بالنعرات والانفعالات حول شخصية مصر وحول طبيعة انتماءاتها ما إذا كانت فرعونية أم عربية وأفريقية أم متوسطية، وكان من نتائج ذلك اهتزاز كثير من القيم والرؤى بل والثوابت التي عرف الاستعمار كيف يغذيها ويستثمرها وهو يزين للنفوس وللعقول سبل ووسائل الانبهار بالتفوق الغربي ماديًا وحضاريًا، مما هيأ لما أرادوه من تبعية ثقافية، ودوران في فلك علمانيتهم القائمة على النظرة العقلية الخالصة ونظريات العلوم الحديثة وقوانينها التي تخرج بها علينا كل يوم في مجالات الحياة المختلفة.

---

(١) ساطع الحصري، أبحاث في القومية العربية ١٩٢٣ / ١٩٦٣م، والجدير بالملاحظة هنا أن ذلك هو ما أدركه بوضوح جمال عبد الناصر الذي تبنى منذ وقت مبكر فكرة القومية العربية التي تهدف إلى تحقيق الوحدة الكاملة. ومن المعلوم أن هذه القناعة مثلت جانبًا مهمًا من سياسته المعلنة، وكانت أقوى الأسباب التي دفعت الغرب إلى اتخاذ العديد من المواقف المناوئة له على كافة الأصعدة. ويعزو البعض هذا إلى أن الغرب أدرك ما في هذه الدعوة من قوة في إثارة المشاعر وما لها من تأثير في الجماهير العربية، وما يتوقع لها من أبعاد في تيار الأحداث العربية في حالة دوامها ونجاحها.

ويبدو أن هذه التكتيكات والحيل والاستراتيجيات لقيت نجاحًا مؤزرًا شمل ساطع الحصري نفسه كواحد من رواد الفكر القومي العربي. ونرى محمد جابر الأنصاري يقول: إنها أول مرة يكتسب هذا التفكير مفهومًا علمانيًا، حيث أعلن الحصري صراحة أن الدين لم يعد عنصرًا جوهريًا وحاسمًا في القومية[1] . وكان من الطبيعي أن يحدث انقسامًا واسعًا، وشقًا عميقًا في أوساط القوميين العرب، ولاحت للمرة الأولى في أحلام البعض إمكانية تأسيس أمة عربية جديدة غير مرتبطة بالضرورة بمفهوم «دار الإسلام»[2] .

إن ما يذهب إليه الأنصاري بصدد الحصري شيء هام وخطير أيضًا؛ لأنه لا يعني مجرد التحول في الموقف الذي سبق أن أشرنا إليه بشأن تهجمه على التقاليد المتمسكة بأهداب الماضي، ولكنه بالأحرى انكشاف أو تعرية لمكنون دفين، وهنا مكمن الخطورة لأنها تعني مباشرة علمنة العروبة التي هي - كما يقول الأنصاري- مادة الإسلام (تاريخيًا). وغني عن القول أنه عندما (تتعلمن العروبة فإن ذلك المزيج العضوي لابد سيصيبه التحلل بافتراق عنصريه اللازمين وهما العصبية العربية والدعوة الدينية[3] مما يعني أن العلمانية قد تغلغلت إلى أبعد أعماق الثوابت ليست الفكرية أو الحضارية فحسب، ولكن التصورات والمفاهيم والثوابت الدينية كذلك. وللحق لست أدري ما الذي يتبقى بعد ذلك وبعد طعن الهوية القومية التي ترتبط أساسًا بالإيمان، أم أنها ثالثة الأثافي كما يقولون.

ما أريد أن أقوله أن التصدي لهذه الأساليب الغربية التي على قمتها كما ذكرت المشروع الصهيوني، إنما هو على المدى التاريخي رهين دعم المشروع القومي وبعثه في جميع المستويات الدينية والفكرية والسياسية والاجتماعية لتتجاوز بذلك

---

(١) محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة بمصر ومحيطها العربي (مخاضات العرب في القرن العشرين) مركز الأهرام للترجمة والنشر بالقاهرة ٢٠٠٣، ص ٣٤ .

(٢) المرجع السابق نفسه، صفحة ٣١ . وحتى تتأكد سلامة هذه الملاحظة وصدقها يمكن التأني في قراءة الفصلين السابع والثامن اللذين أشرت إليهما من قبل في كتاب أندريه زكي المذكور.

(٣) انظر في المفهوم العلماني للقومية كتاب محمد حذوري الذي سبقت الإشارة إليه. أما للإحاطة الكاملة بهذه التحولات الفكرية لدى الحصري فيمكن النظر إلى كتابه «دراسات عن مقدمة ابن خلدون» الطبعة الموسعة، دار المعارف ١٩٥٣، وبخاصة صفحة ٣٤٦ وبعدها.

مجـرد اللقاءات والندوات والمؤتمرات. وهذا يستـدعي بالضرورة حدوث صـحوة أو بالأصح استـيقاظًا فكريًا وسـياسيًا يضم القوى الشعبية والنظم الحـاكمة كـافة في المجتمعات العربية استجابة بالدرجة الأولى لضرورات الواقع العربي الحلم.

(٤)

من المستحـيل أن يكتمل الحديث عمـا أسعى إلى إبرازه فيمـا أتصور أنه أصول واتجاهات المسألة السياسية بمصر، دون الحديث عما درج المؤرخون والباحثون وعلماء السياسـة والاجتماع على تسـميته (التجـربة الليبرالية)، التي كـانت إفرازًا لكل هذه الأصول والاتجاهات بما حملته من رؤى وتيارات توفيقية وغيرها، مثلما هي في ذات الوقت الأصول الحقيـقية أو البذور لكل ما نبت فيـها من قوى شعبية وحـاكمة وما صاحب هذه القـوى ونجم عن تفاعلاتها من تحـولات شكلت النسيج الذي تطورت فيه الأحداث السياسية والاجتماعية إلى اليوم.

والليبـرالية، أو بمعنى أدق ، المذهب اللـيبرالي مـركب جديد مـثل واحدة من الخصائص الهامـة في الفكر السياسي لأحمد لطفي السـيد الذي آمن منذ البداية بأن الدين لا يصلح لإقامة الدولة[1] ، ووضع في مقابل ذلك مبدأه العلماني القائل بأن المصالـح، أو على حد تعـبيره، المـنافع هي التي تصلح لذلك. فالأمم تقـوم على قاعدة المنفعـة، وأن المنفعة أساس جميع الظواهر الاجتـماعية والسياسيـة، كما أنها الباعث الذي يكمن خلف جميع الأعمال والتصرفات.

هكذا وجد في الليبرالية التي تقوم على مـبدأ الحرية الفردية والتي انبثقت في إنجلترا أول ما انبثـقت، ذلك البريق الذي يغري بتحقيق أهدافـه وبخاصة تلك التي تتعلق بدعـوته إلى نقل مقومات الحضـارة الأوربية وهي الدعوة التي يمكن اعـتبارها جزء لا يتجزأ من التيار الليبرالي في مصر. وإن كنت أكاد أزعم - وأرجو ألا أكون

---

(١) ويمكن في ضوء هذا أن نفـهم دوافع لطفي السيـد التي جعلته يـعتبـر أن المحاولات التي سعت إلى إقـامة الجامعة الإسلامية والتي كانت تدعو المصريين والعرب للولاء للدولة العثمانية وللخليفة السلطان محاولات هشة مصيرها الفشل والخذلان، والسبب الرئيسي هو أنه اعتـبرها مؤامرة استعمارية لإثارة الشعور الأوربي ضد الحركـة الوطنية في مصر. وإن كان هذا القـول يثير التسـاؤل عما إذا كان الموقف برمتـه حرصًا على سلامة الحركة الوطنية أم حرصًا على الشعور الأوربي الذي كان يهمه جدًا الحفاظ عليه ودوام العلاقة معه.

متجنيًا- أن لطفي السيد وقد بهره هذا البريق، لم ينجح تمامًا في استيعاب المتضمنات البعيدة لمختلف العناصر المكونة أساسًا لهذا المذهب، الذي نجح في تحرير مذهب «المنفعة» وتكييفه بمتطلبات أواخر القرن التاسع عشر، ولا طبيعة الصلات المتشابكة والمعقدة بين الحرية ونظرية الدولة. وهي المهمة الحقيقية للمذهب الليبرالي الذي عبر عنه جون ستيورات مل Mill (١٨٠٦-١٨٧٣) في كتابه «في الحرية» On Liberty (١٨٥٩) وبشر فيه بليبراليته الجديدة التي تهدف إلى صيانة الحريات، وحقوق الأفراد والأقليات ضد الرأي العام وطغيان الدولة الديمقراطية. وهذا الهدف قد انبثق في الحقيقة من مذهب التحرير التقليدي الذي سبق أن تبلور منذ أوائل القرن التاسع عشر على أيدي الفلاسفة الراديكاليين وعلى رأسهم جيرمي بنثام Bentham (١٧٤٨-١٨٣٢) وجيمس مل J. Mill (١٧٧٣-١٨٣٦)، ولكنه لم ينجح تمامًا - وقتذاك- في إحقاق التوازن بين الفردية والجماعية، لتشابك العديد من العناصر النفعية والماركسية جنبًا لجنب مبادئ هربرت سبنسر الذي يعتبر نموذجًا لأنشط المدافعين عن المذهب الفردي الذي سعى منذ البداية إلى تطعيمه بنظرية شاملة استعان فيها بالداروينية وبمبدئه الأساس القائل بأن مبدأ الفردية متطابق تمامًا مع قانون التطور العضوي، ومن ثم يجب على الفرد أن يكافح من أجل نفسه ليبقى حيًا أو يهلك. وتلك هي الدعوة الحقيقية التي تكمن في باطن مذهب التحرير أيامًا كانت الصور التي يتخفى بها ويتستر وراءها[١] .

والفترة الليبرالية في مصر يحددها الكتاب والمؤرخون ما بين عام ١٩٢٣ وعام ١٩٥٢ وما بعدها. وهذا في الواقع تحديد انتقائي يستند إلى دستور ١٥ مارس ١٩٢٣ الذي يعتبر حجر الزاوية في البناء الدستوري المصري؛ لأنه يشكل الإطار العام للحياة السياسية باعتبار أن مواده كانت تعبيراً عن القوى السياسية التي لعبت دوراً هامًا، ولهذا اتسم (الدستور) بكونه علامة فارقة خاصة بين الفكر والسلطة الحاكمة، وبأول احتكاك حقيقي للأحزاب المصرية.

---

(1) Garner, J. W; Political Science and Government. American Book. Company. Copyright. 1935. pp. 462, 463 .

وانظر أيضًا: عبد المعز محمد نصر، الدولة في المجتمع الاشتراكي، دار النشر للثقافة، ١٩٦٦ . صفحة ٦٨ وما بعدها.

في ٢٨ يناير عام ١٩٢٤ تشكلت أول وزارة دستورية ديمقراطية شعبية ليست من تعيين القصر أو الإنجليز، ولكن لفوز حزب الوفد برئاسة سعد زغلول بالأغلبية الساحقة في انتخابات ١٩٢٤ ولكنها لم تدم إلا حوالي ١٠ شهور لأنها استقالت في نوفمبر ١٩٢٤ بعد اغتيال السيد لي ستاك (١٩ نوفمبر ١٩٢٤)، فجاءت وزارة أحمد زيور التي كانت بمثابة أول حكومة انقلابية بعد دستور ١٩٢٣، ومن بعدها حكومة حزب الاتحاد في ١٩٢٥، التي حكمت حكمًا ديكتاتوريًا فرديًا مطلقًا لدرجة أن أطلقوا على هذا الحزب اسم حزب الشيطان، ثم حزب الشعب برئاسة إسماعيل صدق (١٩٣٠) الذي ارتمى تمامًا في أحضان القصر، واعتمد بشكل سافر على قوة البوليس القمعية[1] فسادت الفوضى في عهد صدقي، وكذلك خليفته عبد الفتاح يحيى (١٩٣٣)، وإن كانت الساحة خلال الفترة ذاتها ومن قبلها قد شهدت بعض الأحزاب الصغيرة التي نجحت في إشعال مظاهر الثورة والصراع بين الأوتوقراطية في الحكم وبين الاتجاهات التي تهدف إلى التجديد السياسي والترويج للفكر الحر في السياسة والاقتصاد والاجتماع، فقد تكون حزب الأمة في ١٩٠٧ وحزب الوفد في ١٩١٣، وأيضًا كل الأحزاب التي انشقت أساسًا عن الوفد فتألف في ١٩٢٢ حزب الأحرار الدستوريين الذي كانت بريطانيا تعتقد أنه يمثل التوازن بين السراي من ناحية وحزب الوفد من ناحية أخرى، وأنه أكثر الأحزاب مهادنة مع الاحتلال وأكثرها استعدادًا لمزيد من التهادن والمعاونة. وكذلك حزب السعديين وحزب الكتلة الوفدية. وللحق فإنه يمكن القول أن هذه الأحزاب بما أثارته من أجواء مشحونة كانت بشكل أو بآخر سببًا في تفجير ثورة ١٩١٩ التي كانت لها آثارها السياسية والاجتماعية بعيدة المدى؛ لأنها هي التي مهدت الطريق إلى وضع التجربة الليبرالية موضع التطبيق حتى أن الفكر الليبرالي بمعناه الواسع يعتبر ثمرة مباشرة لهذه الثورة[2] .

وحتى عندما أفرج الإنجليز عن سعد زغلول عمت المصادمات بين المصريين والبريطانيين أرجاء البلاد من أدناها إلى أقصاها، فلم تجد إنجلترا بدًا أثناء مفاوضاتها مع عبد الخالق ثروت لتأليف الوزارة خلفًا لعدلي يكن، من الاعتراف بمصر دولة

(١) علي الدين هلال، المشكلة السياسية في مصر (تجربة الديمقراطية في مصر ١٩٢٠-١٩٨١)، المركز العربي للبحث والنشر، ط٢، القاهرة، صفحة ٢١١ و ٢١٤ .

(٢) علي عبد الرحيم مصطفى، تطور الفكر السياسي في مصر الحديثة، القاهرة ١٩٧٣ صفحة ٦٦ و ٦٧ .

مستقلة ذات سيادة، فأقدمت على إلغاء الحماية البريطانية في تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ الذي اشتهر بتحفظاته الأربعة وهي أن تتولى بريطانيا حماية قناة السويس، وحماية الواصلات الإمبراطورية، وحماية الأجناس والأقليات، وحماية حقوقها في السودان.

ومع أن البعض وبخاصة من المعتدلين قد اعتبروا هذا التصريح نجاحًا للثورة في الدفاع عما أطلقوا عليه كرامة مصر القومية وحقها في الاستقلال السياسي لتبدأ مرحلة جديدة من مراحل العمل الوطني والنهضوي وخاصة عندما أدرك الكثيرون أن التصريح لم يحقق أمل مصر في الاستقلال والحرية، فقد أعلن سعد زغلول صراحة عدم رضاه عنه وذهب إلى أنه أكبر نكبة تحل بالبلاد[١] .

نتيجة لهذا كان طبيعيًا أن تموج البلاد بمظاهر الصراع المختلفة بين مختلف الأطراف، وحدث أن تعدد الاغتيالات السياسية ضد الإنجليز وكبار المصريين الذين يتعاونون معهم ويسيرون في ركابهم، وبرزت على الساحة الأزمات العنيفة بين مختلف الأطراف الرئيسية وفي مقدمتها الصحافة والقصر والإنجليز والحكومة أو الوزارة.

(٥)

الأربعينات من القرن الماضي كانت من أشد الفترات التي عانت فيها مصر ليس فقط جراء الحرب العالمية الثانية التي انجرف العالم في ويلاتها منذ سبتمبر ١٩٣٩، وقاست مصر من أهوالها رغم أن لا ناقة كانت لنا فيها ولا جمل، وإنما أيضًا بسبب الظروف الغريبة التي عمت البلاد وملأتها بالاضطراب والفوضى وعدم الاستقرار. ومظاهر الشتات والفرقة التي أمسكت بتلابيب كل الفئات. ويلغ من ذلك أن النتاج الثقافي نفسه قد وقع فريسة حالة من الضجر والإحباط التي غمرت المثقفين الذين باتوا يشعرون بقدر كبير من المهانة نتيجة تعنت إنجلترا ورفضها منح مصر الاستقلال الحقيقي ومماطلاتها المستمرة في ذلك[٢] .

كانت مصر قد أقدمت في ٢٢ أبريل عام ١٩٣٧ على إلغاء الامتيازات الأجنبية بموجب اتفاقية مونتريه في سويسرا والتي كانت مصر قبل ذلك بعام في

(١) عبد الرحمن الجبرتي، تاريخ مصر القومي من ١٩١٤ إلى ١٩٢١، الجزء الثاني صفحة ٣ .
(٢) علي الدين هلال. المرجع نفسه ، صفحة ٩٤ .

١٩٣٦ قد أدخلت بعض التعديلات عليها، بعد أن تخلص مصطفى النحاس من نص المعاهدة الأميرية التي قبلها محمد محمود في ١٩٢٩، ليصبح من حق الطرفين التفاوض بعد ٢٠ سنة لإعادة النظر فيها.

في العام نفسه تحولت «جمعية مصر الفتاة» التي كان أحمد حسين قد كونها في ١٩٣٣ مع حافظ محمود (أصبح فيما بعد نقيبًا للصحفيين) إلى «حزب مصر الفتاة» الذي اشتهر باسم الحزب الاشتراكي بزعامته مع إبراهيم شكري وفتحي رضوان. كذلك قررت جماعة الإخوان المسلمين في عام ١٩٣٨ الدخول إلى ميدان السياسة ولم يكن قد مضى على تأسيسها كجمعية دينية بمدينة الإسماعيلية أكثر من ١٠ سنوات (١٩٢٨) على يد حسن البنا، وفي العام نفسه كانت وزارة محمد محمود، ثم كانت بداية الحرب العالمية في ١٩٣٩ فتلون كل شيء بلون الدماء والرماد.

بدأت الأربعينات المضطربة، فما الذي حدث في هذا العقد الساخن المشحون؟

مع الأربعينات دخل المجتمع المصري مرحلة جديدة من مراحل تطوره نتيجة احتدام حركة التحرر الوطني التي تشعبت خطواتها وتداخلت وتناقضت ووصول الأمور إلى حد الصدام والصراع بفعل مؤثرات داخلية وخارجية في آن معًا .

بوجه عام كانت مصر في الأربعينات تموج بالتجمعات السياسية والثقافية المنظمة وغير المنظمة، والتي كانت تعمل من خلال تنظيمات أو بلا تنظيمات في جمعيات سرية وأخرى علنية، وكل منها يعتمد على الأنصار والأعوان التي كانت القوى السياسية والأحزاب المتصارعة على كراسي السلطة والحكم تجندهم بإذنها وتمدهم بما يحتاجون إليه من مساعدات وأموال، حتى أصبحت الساحة كلها مكشوفة لعربدة المجموعات والميليشيات الصغيرة التي لم تكن سلوكياتها تعترف بهيبة القانون.

المناخ كله كان تسوده الاعتقالات والدسائس والمؤامرت فعمت المصادمات الدموية كل مكان، وانخرط فيها الشباب الجامعي وتلاميذ الثانوي وغيرهم من العمال الذين حاولوا تنظيم أنفسهم للعمل سواء ضد السلطة أو الإنجليز فتكونت اللجنة الوطنية للطلبة والعمال في عام ١٩٤٦م لتسود في مقابل ذلك بشاعة القهر من قبل الحكومة والإنجليز معًا، وعمت مظاهر الرقابة والتحكم كل الأوساط من طلبة وفلاحين

ومثقفين وكأنما المقصود كان ضرب الطبقة الوسطى بالذات باعتبار أنها المعمل الرئيسي لتفريخ الشباب المعارض لكل سلطة في كل زمان ومكان.

الجيل بأكمله كان جيلاً غاضبًا؛ لأنه مخنوق تمسك بخناقه السلاسل والقيود. وكان الخوف كل الخوف أن تغيب الديمقراطية تمامًا أمام ضربات الأوتوقراطيات المتتالية من ناحية وطوفان التكنولوجيا ورأس المال الأجنبي من ناحية ثانية. والأفكار المتطرفة التي كان البعض يصفها بأنها أفكار سلفية راديكالية من ناحية ثالثة. رغم ما ينطوي عليه هذا الوصف من مغالطة مكشوفة فليست هناك سلفية وراديكالية معًا لأن معناه هو الإرهاب، والدين بريء تمامًا من كل تهمة كهذه.

والمؤكد أن حادث أو واقعة ٤ فبراير ١٩٤٢ قد ساعدت كثيراً في أن تصل الصراعات إلى ذروتها، كان علي ماهر والشيخ المراغي مستشارين للملك ونصحاه بأن يكون أحمد حسين رئيسًا للوزارة خلفًا لوزارة محمد محمود سنة ١٩٣٨، وبالرغم من أن النصيحة لقيت هوى من فاروق إلا أنه أمام إصرار الإنجليز وتهديدهم المشهور وحصارهم قصر عابدين بالدبابات البريطانية، رضخ الملك لخطابهم أن يكون مصطفى النحاس، كصاحب الأغلبية الشعبية (وهذ مسألة مهمة بالنسبة للإنجليز بسبب ظروف الحرب) رئيسًا للوزراء. مما أدى على أية حال إلى تعميق شقة الخلافات بين الملك والوفد والإنجليز على السواء، وكانت سببًا في إشعال المزيد من الصراع بين كل الفرقاء من أصحاب الاتجاهات السياسية والوطنية الديمقراطية والنازية والفاشية والاشتراكية والشيوعية وحتى الفوضوية والعدمية جميعًا على السواء. وإن كان جميعهم قد وقفوا في مواجهة صريحة للاتجاهات السلفية التي كانت تمر في ذلك الوقت بنوع من الصحوة والانتعاش.

في ذات الوقت نفسه سعى كل فريق من هؤلاء إلى استقطاب المثقفين من كل لون واتجاه حتى انخرط الجميع في هوة صراع أيديولوجي نشب من جرائه صدام شديد بين جماعة الإخوان المسلمين والشيوعيين، فكان سيد قطب يدبج مقالاته عن العدالة الاجتماعية والإسلام، كما تمكنت المنظمات اليسارية التي كان صوتها موجودًا طوال هذا العقد، من تكتيل وتوحيد العمل الماركسي في تنظيم واحد هو ما أصبح معروفًا باسم اتحاد الحركة الوطنية للتحرر الوطني (حدتو) في أواخر الأربعينات، ونجح اليسار في

استقطاب العديدين من بينهم إسماعيل المهدوي وعبد الرحمن الشرقاوي ولطفي الخولي وسعد التايه وميشيل كامل ولطيفة الزيات ومحمد الخفيف وغيرهم.

وإن كان من المهم القول أنه في الفترة ذاتها وقف عبد الرحمن بدوي صاحب «تاريخ الإلحاد في الإسلام» يناصب العداء في كتاباته كل أعداء الثقافة والتنوير. كما ولدت تباشير الواقعية الاشتراكية على أيدي لويس عوض (بلوتو لاند ١٩٤٧) وحسن فؤاد وعبد الغني أبو العينين وعبد الرحمن الخميس ومحمود أمين العالم ومحمد مندور وعبد العظيم أنيس ويوسف إدريس وغيرهم فتعددت الرؤى وتداخلت الاتجاهات وتغايرت المواقف واختلط الحابل بالنابل مع جحافل الأدعياء والمهرجين والمروجين والمأجورين. وبلغ الصراع أوجه في نهاية الأربعينات حيث ارتفع صوت الرصاص ودوي القنابل مع وقوع حرب عام ١٩٤٨ ضد إسرائيل التي غرق الكل في طوفانها.

انتهت الحرب بهزيمة الجيوش العربية كلها وفي مقدمتها الجيش المصري. لست هنا في معرض البحث عن أسباب الهزيمة في أول معارك العرب المسلحة ضد إسرائيل، ولا مناقشة شتى الأعذار والتبريرات التي ساقها الجميع، وادعوا أنها كانت السبب فيما كان. فما يهم هنا هو تأكيد حقيقة أن حرب فلسطين (١٩٤٨) ومضاعفاتها العاجلة والآجلة قد عطلت كثيراً مسيرة الحركة الوطنية، وعطلت تمامًا العثور على معادلة نهضوية جديدة رغم نزيف الدماء وفداحة التضحيات .

كان الأمل الذي يحدو الصدور أن يتم الانتقال السليم إلى التجربة التحريرية الناضجة باعتبار أنها تجسد ملامح التطور والتغير الاجتماعيين. غير أن الفلسفة التحريرية التي تخيرنا الارتباط بها حصرت مؤيديها وأنصارها في الطبقة الحاكمة (العليا) بوجه عام، وكان هذا هو خطئوها الكبير الذي عمق من آثاره أن الفترة كلها كانت تعاني نوعًا من الانفصام بين الفكر السياسي وقضايا التحرر الاجتماعي والفكري، إذ كان واضحًا أن الراديكاليين في السياسة هم في الأغلب من المحافظين فكريًا واجتماعيًا. والمحافظين سياسيًا هم من دعاة الحرية الفكرية والمدافعين عنها وعن التحرر الاجتماعي.

ومن المؤكد أنه يصعب الحديث عن مدى استقرار النظام السياسي في المجتمع دون التعرض إلى ما يسود المجتمع من وضعيات اقتصادية بالذات وعلى وجه الخصوص، فهذه الوضعيات لها من غير شك أكبر الأثر في القيم الاجتماعية، كما أن لهذه القيم دورها المؤثر في تغير الوضعيات الاقتصادية ذاتها.

ومن السهل ملاحظة أن الجانب الأكبر من ثروة البلاد ودخلها إنما يذهب إلى أولئك الذين لا يعملون أبداً.

وهناك من المفكرين من يردون مضمون الحقيقة كلها إلى البناء التحتي الذي يعتبرونه المصدر الرئيس لكل ما يعملوه وهو عندهم الأساس الاقتصادي بالذات الذي اعتقدوا أنه يربط الفكر بالواقع من خلال إطار الطبقة ذاتها[1] . ونظراً لأن الاختلافات التي يعيشها المجتمع، وسوء توزيع الثروة والدخل بما يحول دون تحقيق ولو القدر المعقول من العدالة، فقد كان من الطبيعي أن يصاحب هذه الوضعية تحول البعض للبحث عن العلاقة الصحيحة بين الحرية والمساواة.

هذا المطلب مشروع تمامًا، ولكن التمسك بالاعتقاد أن الحكومة والنظام هما الأقدر دائمًا على تحقيق ذلك وهو ما لم تتخذ حياله أية خطوات أو إجراءات عملية جادة أفسح الطريق أمام مختلف المحاولات، باعتبار أن المساواة هي روح الحركة الديمقراطية وجوهرها، وأنها مفتاح فهم الحركة التحريرية بأكملها. والمؤكد أنه في الوقت الذي تتعارض فيه الافتراضات التي تقوم عليها الليبرالية السياسية والرأسمالية الاقتصادية التي تنتمي إليها، مع منطق الديمقراطية فلابد من حدوث أحد شيئين: إما أن تتوقف العملية الديمقراطية، وإما أن تعدل من الافتراضات التي يقوم عليها المجتمع.

وهكذا نجد أن البعض اتجه وجهة اشتراكية باعتبار الاشتراكية – في إحدى صورها على الأقل- حركة نحو المساواة التي تتم عن طريق الديمقراطية. على حين ذهب البعض الآخر إلى البحث عن وسيلة أخرى ولو عنيفة لإحداث التغيير. وبين هذين الاتجاهين أصبح واضحًا مدى الحاجة إلى فكر شاب جديد، الأمر الذي باتت

(1) Aron, R; Main Currents in Sociological Thought, Pelican Book. 1976 .

تلمسه شرائح عريضة من مختلف الفئات طلابية وعمالية ومثقفين في فكر كارل ماركس، لدرجة يمكن القول معها بأن تطرف الاتجاهات والنزعات الاشتراكية أصبح أمرًا واقعًا كرد على تفاقم أخطاء الليبرالية الديمقراطية وإصرارها على نهجها الذي لم تنل البلاد منه إلا المزيد من منازعات الأحزاب السياسية، وتفاقم آثار عدم الاستقرار، بينما بقي العقلاء من الشباب المثقف يحاولون البحث عن أسس جديدة للتطوير، وكلها لم تبتعد كثيرًا عن الأفكار اليسارية ولا يمكن الانفصال عنها.

لقد روع العالم بالحرب العالمية الأولى، ولكنه سار في أعقابها متعثرًا في لهفته نحو حرب عالمية ثانية كانت أشد هولاً وضراوة. هذه الفترة العصيبة من خريف ١٩٣٩ إلى ١٩٤٥ كانت من أقسى الفترات على مصر. وثمة أشياء كثيرة ألقيت بدورها خلال هذه الفترة، ولكن نتائجها لم تفصح عن نفسها إلا إبان العقد اللاحق بعد أن انتهت الحرب وحطت أوزارها، إذ تغيرت كل ملامح الواقع الاجتماعي والسياسي المصري تغيرًا جذريًا وحاسمًا .

(٦)

والليبرالية بمفهومها الأصيل تتكشف بأجلى معانيها في قدر الحريات التي يتمتع بها الأفراد، وفي توافر الدستور، والمناداة بالحكم النيابي (الديمقراطي)؛ أي حرية الإنسان في أن يختار حكامه وممثليه أمام السلطة، وحريته في العقيدة والرأي والانتقاد والمواطنة والمحاسبة والمساءلة. وكله يمثل الديمقراطية بمفهومها الغربي الشائع. فما هي طبيعة المقومات أو الركائز كما يسميها البعض خاصة في فترات القلق والتحولات السياسية والاجتماعية؟

هناك ناحيتان على الأقل يلزم التوقف أمامهما بغرض الوصول إلى مزيد من الوضوح هما: أولاً: بصدد نمط الحكم خلال هذه الفترة ما بين ١٩٢٣ إلى ما بعد ١٩٥٢، وثانيًا: بصدد القوى السياسية والاجتماعية خلال هذه الفترة ذاتها.

وفيما يتعلق بالناحية الأولى، نجد أن المجتمع المصري كان يحكمه نمطان أساسيان من الحكم، الأول كانت تمثله أصدق تمثيل الصفوة الإقطاعية قبل ثورة ١٩٥٢، وهذه الصفوة هي التي عرضنا لبعض جوانبها في الصفحات السابقة،

وكانت تتكون بوجه عام من الأغنياء والأعيان وكبار ملاك الأراضي الزراعية ممن يملكون الثروة والسلطة والتعليم، والذين عادة ما يرتبطون بعلاقات قرابية وعائلية وقبلية وثيقة. وهذا نمط مازال سائدًا حتى اليوم ولم يطرأ عليه أي تغيير يذكر عما سبق أن ذكره علي مبارك عن العائلات الغنية في القرى والريف المصري في أيام الخديوي إسماعيل، وكيف أن أهل القرية في قبضتهم على حد تعبيره[1] ، وهو ما أسهب في وصفه أيضًا عبد الرحمن الرافعي[2] وهو يوضح كيف أن الأعيان في أحسن حال من الفلاحين وسائر الأهلين. فقد اقتنوا الأطيان والضياع... إلخ.

أما النمط الثاني وهو لم يبدأ إلا مع ثورة ١٩٥٢م فتمثله الصفوة العسكرية (المغلقة) التي تنتمي في معظمها إلى الطبقة المتوسطة التي كانت لأمد طويل بعيدة كل البعد عن السلطة ونفوذ الحكم وهيلمانه. وهذا وضع يخالف إلى حد بعيد رأي هيرمنز Hermans[3] الذي سبق أن أكد فيه أن الصفوة في المجتمع الديمقراطي هي صفوة غير مغلقة وأنها مفتوحة للجميع، ولا تقتصر على فئة دون الفئات الأخرى. فمازالت الذاكرة تحفظ كيف أن هذه الصفوة قد احتكرت العمل السياسي في مختلف الأصعدة السياسية والحزبية، الأمر الذي أحبط الأفراد من باقي الطبقات وأثار مشاعرهم إلى حد كبير.

وعمومًا فقد خضع التنظيم السياسي للعديد من التغيرات الحاسمة. فقد ظل دستور ١٩٢٣ معمولاً به (رغم العبث به وتعطيله أكثر من مرة) إلى أن تم إلغاؤه نهائيًا بعد الثورة. ومع أنه قد تمت بعض الخطوات والإجراءات التنظيمية والتشريعية على مدى العقود السابقة طالت المحاكم الشرعية التي استمرت في مباشرة ما نيط بها من أعمال هي والمجالس المحلية إلى أن ألغيت في ١٩٥٥ ، كما أعيد تشكيل محكمة الثورة لثالث مرة في ديسمبر ١٩٧١، وكذلك محاولة القيادة السياسية في

---

(١) محمود عودة: دراسات في علم الاجتماع الريفي، ذات السلاسل، الكويت، ١٩٨٩، صفحة ١٧٧ .

(٢) عبد الرحمن الرافعي: عصر إسماعيل، الجزء الثاني، صفحة ٢٨٠ . ويمكن الرجوع أيضًا إلى محمود عودة وسعيد ناصف «السلوك الانتخابي وبناء القوة بين الاستقرار والتغير (الانتخابات النيابية الأخيرة في الريف المصري نموذجًا) بحوث الشرق الأوسط، العدد ٢١، القاهرة، سبتمبر ٢٠٠٧، صفحة ٣ و ٤ .

(3) Hermans, Ferdinand; The Representative Republic. University of Notre Dame Press 1953-p. 31.

الفترة من ٧٠ إلى ١٩٨٠ تصفية عدة تشريعات، فصدر في ٧١ القانون الخاص بتنظيم زمن الحراسة وتأمين سلامة الشعب، الأمر الذي اعتبر بمثابة ميلاد لتنظيم قضائي سياسي جديد هو المدعي الاشتراكي الذي نص عليه صراحة في الدستور الدائم لسنة ١٩٧١[١] ، وكلها مثلت خطوات لها أهميتها، إلا أن اللافت للنظر حقًا هي مسألة الإقدام على العبث المستمر بالدستور وتعطيله أكثر من مرة، وبخاصة بعد عام ١٩٥٢ .

إن إلغاء الدستور أو تعطيله أو تغييره كلها أمور منافية لطبيعة الدساتير في كل مكان حيث يفترض تمتعها بدرجة كافية من الاستمرار والدوام. وهذا بالذات هو ما لم يكن متوافرًا في كل الظروف.

وباستقراء الواقع نجد أنه نزولاً على الرغبة في إسناد التشريع إلى المجلس التشريعي (نظريًا في الحقيقة) بعدما كان الحال حتى قيام الثورة ووفقًا لدستور ١٩٢٣ يجعل سلطة التشريع لمجلس النواب والشيوخ بالاشتراك مع الملك. إنما مع سقوط هذا الدستور وإعلان دستور جديد في ١٩٥٣ تغير الحال وأصبحت سلطة التشريع لمجلس الوزراء. وحدد لذلك فترة انتقالية حددها بثلاث سنوات. تم خلالها إلغاء الأحزاب المصرية كافة وهو ما يعتبر في حد ذاته نكسة حقيقية للديمقراطية وتجسيدًا لكل مظاهر الحكم الأوتوقراطي بتنظيماته الثلاثة التي لجأ إليها، وكان همها منحصرًا في إيجاد صورة إعلانية دعائية موجهة لإيهام الجماهير بواقعية تحالف قوى الشعب وفعاليته.

وبالرغم من أنه يصعب التغافل عن مساوئ هذا النظام الذي يعطي السلطة التنفيذية فرصة للطغيان الذي قد تتحول معه السلطة التشريعية إلى مجرد أداة أو وسيلة لتسجيل القرارات التي تقف حيالها - على حد تعبير هارولد لاسكي- بلا إمكانيات سواء لنقدها أو إيقافها[٢] ، فقد ظلت التغييرات تتوالى فصدر في عام

(١) جمال محمد حسنين، البناء الطبقي في مصر (١٩٥٢ - ١٩٧٠)، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٣٢ .

(2) Laski, H, J; Parliamentary Government in England: A Commentary. London. George Allen & Unwin 1948 . p. 34 .

وانظر أيضًا في هذا المعنى نفسه كتاب لاسكي «أصول السياسة» ترجمة إبراهيم لطفي عمر ومحمود فتحي عز، دار المعرفة، صفحة ٣٤٧ .

١٩٥٦ أول دستور دائم في عهد الثورة تم الاستفتاء عليه وعلى رئاسة الجمهورية في ٢٢ يونيو ١٩٥٦، وبقي حتى قيام الوحدة مع سوريا في فبراير ١٩٥٨ فصدر في هذا العام إعلان دستوري مؤقت في ٥ مارس ١٩٥٨، ثم صدر في عام ١٩٦٤ إعلان دستوري آخر بعد الانفصال عن سوريا، ثم وضع الدستور المصري الدائم عام ١٩٧١ وهو ما تم عليه الاستفتاء أيضًا (سبتمبر ١٩٧١) ولكن ليتم تعديله أيضًا في مايو ١٩٨٠ .

هذه الخطوات الاستثنائية التي لا يمكن اعتبارها دستورية بأي حال تكشف بوضوح عن طبيعة الحكم الأوتوقراطية، وعن العديد من السلبيات التي اتسم بها القرار السياسي خلال فترة زمنية طويلة، مما ساعد بالطبع على تكريس الأخطاء نتيجة مداراتها والسكوت عليها في معظم الأحيان، إلى أن وقعت المصيبة الكبرى بهزيمة ١٩٦٧ التي اهتزت لها مصر والعالم العربي من أدناه إلى أقصاه. وإن كان الأداء العسكري الرائع الذي أخذت مصر تخوضه لمحو عار الهزيمة، لم يستطع الأداء السياسي مسايرته، فكلنا يعرف مساوئ الانفتاح الذي أضر بالمجتمع وبالدولة سواء بسواء.

هذا التخبط النظامي كان محتمًا أن ينعكس على اتجاهات القوى السياسية والاجتماعية التي كانت تندرج بوجه عام تحت مظلة التيارين الرئيسيين السائدين وهما التيار الإسلامي والتيار العلماني.

ويمكن القول أن القوى الفاعلة تبنت عدة توجهات، أولها ما يعرف بالتوجه المرجعي الذي أخذ يعبر عما قد تؤول إليه الأوضاع مستقبلاً إذا ما استمر المنهج الحالي الذي يعتمد على التبرير والتوفيق في تعامله مع المشكلات. أما التوجه الثاني فتروج له الرأسمالية الجديدة التي تعبر عن رؤية القوى الليبرالية التي ترى أن أفضل مستقبل هو الذي يقوم على التطبيق الكامل للنظام الرأسمالي الذي يعتبر - من وجهة نظرهم - أكثر رشدًا وعقلانية وأكثر قدرة على الانتفاع بالعلم ومنجزات التكنولوجيا، وفي الوقت نفسه أكثر تطبيقًا للديمقراطية من النظام المأخوذ به الذي يعبر عن رأسمالية متخلفة ومشوهة. على حين كان التوجه الثالث يرى أن خلاص مصر إنما يكمن في الحكم الإسلامي الذي يترجم أحكام القرآن والسنة إلى سياسات للتنمية وإلى برامج

عمل للتعامل مع القوى الأجنبية التي تسفر كل الوقت عن معاداتها لقيام الدولة الإسلامية. ثم التوجه الرابع الذي يعبر عن رؤية متطورة للقوى السياسية والاجتماعية ذات مسحة تجمع بين الاشتراكية والديمقراطية، وكان بذلك يبشر بنوع من الاشتراكية الجديدة مقتربًا بها من التوجه الخامس الذي يطلق عليه اتجاه التآزر الاجتماعي أو الاتجاه الاجتماعي الذي يعبر عن وجهة نظر قوى متعددة في المجتمع ترى أن أفضل سبيل للتقدم هو الوفاق الوطني، والتراضي على حل وسط يوفق بين مختلف الرغبات.

(٧)

على الرغم من أن المبادئ التركيبية مختلفة في كل من الدولة الديمقراطية والدولة المتسلطة، فالملاحظ أن أي شكل للتسلط أو الطغيان يسعى إلى تبرير وجوده إما بالادعاء أن قيامه هو بموجب حق إلهي، وإما بادعاء الحكم لصالح المحكومين بموجب إرادتهم الحقيقية، وأما بالادعاء بتمتعه بموافقة هؤلاء المضمرة أو المعلنة .

وإذا كان لنا أن نزيح الادعاء الأول جانبًا باعتبار أن أحداث التاريخ أثبتت زيفه، بقي إذن الادعاءان الآخران المتضمنان بصورة أو بأخرى موافقة المحكومين. ولكن ما يظهره التحليل الموضوعي أنهما يقومان على المبدأ نفسه الذي تبرر به الدولة الديمقراطية أيضًا وجودها، ونعني به موافقة أعضائها. فماذا عن حقيقة الأمر بالنسبة للديمقراطية المصرية وطبيعة المبدأ البنائي الذي تقوم عليه؟

من المعروف أن جانبًا كبيرًا من فلاسفة السياسة والاجتماع والقانون يتفقون على أن الدولة هي تجميع غير إرادي يشمل جميع سكان منطقة معينة، مما يعني أن أساسها يكون إقليميًا وشاملاً على حين يتمثل جوهرها في أنها تشمل جميع أنواع البشر دون الإشارة إلى نوعيتهم أو معتقداتهم، أو نوع عملهم[1] ـ ومن المعروف أيضًا أن معظم هؤلاء يرون أن أية نظرية في الديمقراطية تبقى نظرية عقيمة إذا لم يرافقها اعتراف صريح بالحقوق السياسية الفعلية، واعتراف صريح بترجمة هذه الحقوق في عمل جماهيري تعاوني وشامل. هذه كلها أمور أصبحت أشبه بالمسلمات التي لا يكاد أحد يختلف عليها.

(1) Cole, G. D. H; Social Theory. 1920. Ch. 5. pp. 90-92 .

وبالنظر إلى التجربة الليبرالية، والادعاء بالحكم الديمقراطي النيابي وقد مضى عليهما في مصر حوالي القرن تقريبًا، فإن حصادهما يجعلنا لا نتردد في القول بأن تجربة هذه الديمقراطية النيابية لم تنجح تمامًا، بل إنها ولدت الكثير من المشكلات الخطيرة التي لم يستوعب الكثيرون ممن شهدوا التحولات وشاركوا في صنعها، لا طبيعتها ولا أسبابها، وظلوا يكتفون بإعادة تأكيد خطورتها وتهديداتها بدلاً من التعرف موضوعيًا وتاريخيًا على أسبابها وعلى كيفية تلافيها. وليس أهمها ظهور سلوكيات غريبة لجانب كبير من الشباب الذي بات يتسم بالسلبية والانطوائية والعزوف التام عن أي اهتمام جدي بالقضايا المصيرية.

أتصور أن هناك أكثر من حلقة مفقودة ينبغي التعرف عليها لفهم هذه الإشكالية. وأول ما يتبادر إلى الذهن أنه منذ فترة طويلة تغنى الكثيرون بالحرية فرددوها ربما بمناسبة وبغير مناسبة. وفي ظني أن معظم الخلافات بين المفكرين السياسيين والاجتماعيين التي شهدها تاريخ الحرية كفكرة سياسية إنما نشأت حول هذه القضية بالذات. وقد قال لاسكي : إن الحرية هي أن تكون للمرء كلمة في شئون الدولة، وأن يكون قادرًا على أن يضم خبراته الخاصة إلى مجموع الخبرات الكلية، وهذا هو نفس ما قرره كول الذي ذهب إلى أنها حق الفرد في أن يقوم بنصيبه الكامل في حكم التجمعات التي ينتمي إليها[١] . كما ذهب طه حسين إلى أن الحرية ضرورية لأي أمة تريد أن تنهض وتعوض ما فاتها، وأنها شرط أساسي للفكر مثلما هي شرط ضروري للأدب والعلم والفلسفة والفن. في الوقت الذي بدا العقاد أكثر جرأة وموضوعية، فأعلن أن الحرية في أقبح صورها خير من الاستبداد، مؤكدًا أن العالم قد «شبع» من عيوب الحكم المطلق ألوفًا بعد ألوف من السنين[٢] .

ومع أن المذهب الليبرالي قد أكد تأكيدًا رائدًا على مبدأ الحرية، واعتبر الديمقراطية شرط توافرها، واعتبرت من ثم، بمثابة العمود الفقري لدستور ١٩٢٣، إلا أن الملاحظة التي تسترعي الانتباه هي أن النزعة الليبرالية قد تم إجهاضها بقضائها على حرية الرأي والتعبير والممارسات الواقعية التي كانت تطيح تمامًا بكل نص في

(1) Ibid. Ch. 12.

(٢) العقاد، حياة قلم، صفحة ٢٢ .

الدستور. وربما كان من قبيل الصدفة (غير المفهومة) ألا يرد في دستور ١٩٢٣ أي ذكر لكلمة «الديمقراطية»، مع أنه قد نص على أن شكل الدولة نيابي، والنظام النيابي معروف أنه من أهم سمات الديمقراطية.

إن استرجاع التطور التاريخي للفترة الليبرالية يكشف عن أن الحياة النيابية انقسمت في مصر إلى ثلاث حلقات أولها الديمقراطية البرلمانية (١٩٢٣-١٩٥٢) التي كان لها ذيولها ومضاعفاتها الخطيرة، ثم ديمقراطية النظام السياسي الواحد فيما بين ١٩٥٢ و١٩٧١ (لاحظ التناقض في هذا) ثم الحلقة الثالثة التي برزت فيها الديمقراطية الملزمة التي نعيشها حتى اليوم.

وكما يرى البعض فإن هذه الفترة هي التي شهدت محاولة إرساء فلسفة العقد الاجتماعي الذي جسدته الثورة الفرنسية ومبادؤها في الحرية والإخاء والمساواة، وكذلك إعلان حقوق الإنسان. كما تأكد لدى جانب كبير من صفوة المثقفين أن تحديث المجتمع المصري لابد أن يقوم على النظم وعلى الثقافة الأوربية، وأن مصر لن تتحول إلى أمة ذات طابع خاص إلا إذا تحررت تمامًا من كل صور التدخل من السيطرة الأجنبية، وحكمت نفسها بنفسها في ظل نظام سياسي ليبرالي ديمقراطي قلبًا وقالبًا. فإلى أي مدى تحقق لمصر هذا؟

إن ما يثير القلق حقيقة أن الفلسفة الليبرالية التي تبلورت في دستور ١٩٢٣، قد باتت متصدعة لأن الواضح هو أن التطور السياسي والاجتماعي قد جعل نظام الحكم الذي يمثله هذا الدستور (نظريًا) قد أصبح هيكلاً باليًا ينبغي تجديده أو ترميمه على الأقل. إذ اتسعت شقة الخلافات بين مختلف الفئات والتيارات فيما يتعلق بالمفاهيم الرئيسية التي باتت غير واضحة. ولم يسلم من هذا مفهوم الدستور نفسه الذي تعددت النظرة إليه واتسمت جميعها بالخلط والتداخل. كما انقسم الرأي حول معنى الليبرالية ذاتها بعدما أصبح هناك المهادنين والمتطرفين والعقلاء والمعتدلين، وأيضًا الذين آثروا السلامة حرصًا على مصالحهم فوافقوا على كل ما يقع ويجري أمامهم، الأمر الذي يحمل على الاعتقاد بأن الأمة قد قطعت كل صلة بالنهضة الشريطة التي نهضتها عام ١٩١٩، فلم تعد تفكر فيها ولا في مواصلتها ولا في الاستفادة منها.

والحق أنه يصعب الاعتقاد بعدم صحة كل ذلك، فالديمقراطية لا يمكن أن توصف إلا بأنها ديمقراطية شكلية تعمق الانفصال بين قضايا التحرر السياسي وقضايا الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي التي طال التشدق بها، وذلك على الرغم من أن البعض قد وصف الديمقراطية بأنها ليست نظامًا للحكم فحسب، بل هي فلسفة تقوم على الإيمان بنسبية الحقيقة وتعددية المؤسسات، وهي ضد كل ما هو مطلق في الفلسفة مثلما هو كلي في الاجتماع؛ لأنها تختلف عن الديمقراطية الشعبية والديمقراطية التي عرفتها بعض الدول في ظروف وأوقات مختلفة ومغايرة[1] .

إن الخطأ الذي مازلنا نقاسيه هو أن الأجيال الأولى التي بشرت بهذا الاتجاه قد اكتفت بالاستيراد من الخارج وقنعت (ربما لعدم نضج الوعي السياسي لعدم تأصل التجربة الديمقراطية) بالقشور القليلة التي سمح الغرب بأنه يكشف عنها. ولهذا كان من السهل أن يغيب المغزى السياسي والمعنى الاجتماعي بين طيات التطور والوعود والكلمات. وأن ينكشف الفراغ السياسي كسمة مميزة للحكم المطلق الأوتوقراطي الذي انسقنا إليه، وقنعنا فيه بتقديس الحاكم بالرغم من انفراده بالرأي وعدم السماح بوجود معارضة أو أحزاب حقيقية كسمة من أبرز سمات الحكم الفردي، بينما الديمقراطية الحقة لا تقوم إلا من خلال الأحزاب السياسية والانتخابات الحرة. أضف إلى ذلك كله، انعدام الرؤية التكاملية الشاملة عند معظم السياسيين والزعماء وعدم توافر النظرية، أو على الأقل، الموقف الفكري والإيديولوجي المعبر عن الواقع المصري وطموحاته رغم ما لهذا من أهمية في نمو التجربة الديمقراطية الذي يجب أن يحدث في ضوء الظروف الموضوعية للمجتمع وسياقاته الاجتماعية والتاريخية على ما ذهب إليه رايت ميلز Mils وبوتومور Bottomore (من كبار الاجتماعيين)[2] في كتاباتهما المتعلقة بالصفوات والطبقات الاجتماعية مما خلخل الوعي بالمسألة السياسية عمومًا. علاوة على عدم وجود البرامج المحددة التي تعكس رؤى ناضجة وأفكارًا قابلة لأن تتحول إلى إجراءات وخطوات عملية يتغير بها واقع الحياة سياسيًا واجتماعيًا[3] .

(١) محمد جابر الأنصاري، المرجع نفسه. صفحة ٧٩ .

(2) Mils, C.R; The Power Elite. Oxford University Press. 1959.

(٣) يونان لبيب رزق، برامج الأحزاب السياسية (الأحزاب المصرية) مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية. الأهرام، ١٩٧٦ .

كان من نتائج هذا أن فشلت التجربة الديمقراطية الليبرالية خاصة بعدما سيطرت ديمقراطية النظام السياسي الواحد وتراجعت قيمة الدستور والحياة النيابية، وتبدت الانتكاسة الليبرالية في المركزية الشديدة والقضاء على المعارضة وتعاظم التنكيل بها.

وقد لا تكون الديمقراطية الملزمة أسعد حظًا من سابقتها رغم اتصاف بعض عناصرها - للحق - بتميز فكري وثقافي ملحوظ كان من المتوقع معه أن يحدث إنجاز كبير ما لم يكن ارتباطها الوثيق بالنزعة الأوتوقراطية التي لم تنجح في التحرر منها لدرجة أن سيطرت طبقة صفوة الصفوة إلى الحد الذي حجب باقي الطبقات عن المشاركة السياسية الحقيقة، الأمر الذي يهدد فكرة الديمقراطية ذاتها، ويكشف في ذات الوقت عن عدم المعرفة الحقيقية بسيكولوجية الشعب المصري وديناميات الديمقراطية الليبرالية في آن واحد.

وليس من شك في أن الديمقراطية النيابية (التمثيلية) هي النظام الذي يتمتع بالقبول الذي يكاد يكون شاملاً من مختلف الدول والشعوب باعتباره النظام الأمثل الذي تصاغ فيه إرادة الدولة التي يتم التعبير عنها بواسطة وكالة صغيرة نسبيًا من الأشخاص المنخبين ليكونوا ممثلين للشعب وفق شروط معينة ترتضيها الإرادة الجماعية[1] .

وفي ضوء هذا يبدو أن التفسير الوحيد لتعثر الديمقراطية النيابية التي انتجت كل الدساتير التي تلاحقت عليها هو أن هذه الديمقراطية قد أوحى بها منذ البداية مفهوم فكري بحت عن الطبيعة البشرية صار يزيد كل عام بُعدًا عن الواقع الحقيقي الذي نعيشه، مما جعل النظام النيابي غير قادر على الوفاء بأهدافه التي تتبأور في الحكم الصالح بسبب فقدانه بعض أهم خصائصه وهي أولاً: أن يكون البرلمان منتخبًا انتخابًا واضحًا وشريفًا من الشعب، وثانيًا: أن يكون انتخاب العضو لفترة زمنية معنية حتى لا يترتب على استقلاله عن ناخبيه أن تفقد الأمة كل رقابة على البرلمان.

---

(١) محمد طه بدوي، فلسفة السياسة الثورية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤، صفحة ١٢٣ .

وهذا معناه أن قضية النيابة تثير بذاتهــا إشكالية أتصور أنه لم يتم فحصها كما يجب. فالإنســان المنتخب أيًا ما كان مــوقعه في السلطة والحكم أو في غيــرهما من الواضح أنه مازال متمسكًا بكونه بديلاً عن الذين يمثلهم بل ويتمادى في ذلك إلى ما وراء كل حدود مما ينشأ عنه قضية مدى مشروعية إحلال إنسان لمكان الآخرين.

والحق أنني أتصور هذه القضية الجديرة بالفحص والاهتمام على نحو خاص: إن النائب عليه أن يعــرف أن ما يمثله ليس في الحقيقــة مجموع إرادات وشخـصيات الذين أنابوه، وتلك هي في الواقع طبيــعة النيابة الحقــة؛ لأنه يستحيل تمـثيل الأفراد باعتبــارهم مراكز للوعي والتــعقل وإرادة تملك قوة تحديد المصــير. وإلا فكيف يمكن لإرادة واحدة أن تأخذ مكــان عدة إرادات غيرها؟ وكيف يمكن لإنـسان ما أن يكون نفسه ويكون في الــوقت ذاته عددًا من الآخرين، على ما هو الحال فــي الديمقراطية النيابية التي نمارســها اليوم؟ لاشك في أن خيبــة الأمل سوف تزداد إذا ما نظرنا إلى تفاصيل النظام الانتخابي والأسلوب الذي تتم به العملية الانتخابية بوجه عام .

الواقع أننا لسنا هنا بمعرض تصيد الأخطاء أو حصرها، ولكن غير خاف علينا أن تركيب الهيئــة الانتخابية Electorate وتنظيم المراحل التي تمارس هذه الهيـئة من خلالهــا وظائفهــا مسألة تــعتبــر على غاية من الخطورة في نظام الحكم الــديمقراطي النيابي باعتبار أنها تشكل الأساس الجوهري لهذا النظام. لهذا فإن ما يحز في النفس كثــيرًا هذا الذي أصــبح يتردد بين الكثــيرين من أن الحكم الــنيابي حتى فــي أحسن صوره بعدما أسند الإشراف على الانتخابات للقضاء المصري، مازال سببًا لغير قليل من المضايقات التي يمكن النظر إليها مــن ناحيتن الأولى من حيث أنها تعكس العديد من التصرفــات غير المسئولة من قــبل الناخبين والمسئولين على الســواء. والثانية من حيث ما سبق لروسو أن وصفه، بميل كل أنواع الحكم إلى الفساد.

وقد تكــون هناك بعض المحاولات الفــردية للحفــاظ على قيــمة وأثر العمــلية الانتــخــابية، ولكــن من المهم جــدًا الكشف حقــيــقــة عن الدوافع والأســاليب التي يستخــدمها المرشحون للتــأثير في الناخبين. ولعلنا متــأكدين جميــعًا من أنه لو سمح للمرشحين باستعمال الرشوة جهارًا كما يحدث الآن، فإن النظام النيابي كله سينهار.

صحيح أن هناك قوانين تحرم الرشوة منذ زمن بعيد. ولكن كل ما يتطلبه الأمر هو المحاولة الجدية لوضعها موضع التنفيذ بصرف النظر عن هوية الراشي والمرتشي معًا. وهذه ناحية جوهرية لضمان النزاهة والحيدة الواجب توافرهما.

وبالطبع فإنها مسئولية السلطة أولاً وقبل أي شيء ومع أن هذا ليس معناه التقليل من مسئولية الأفراد أنفسهم، أولاً، لأنها تكشف عن مدى الوعي السياسي بقيمة الدستور والحياة النيابية. وثانيًا، لأن كل سكوت على الظلم أو ما يقع من أخطاء إنما معناه الرضا بالأمور، مع أن استقصاء التاريخ يقول لنا، إن السلطة التي لا رقابة عليها ولا محاسبة لا مفر بلا استثناء من أن تسمم من يمتلكونها، وخصوصًا أن الكثيرين من أصحاب السلطة عرضة لأن يقعوا دائمًا تحت إغراء فرض فكرهم وشريعتهم على الآخرين، ويفترضوا في النهاية أن خير المجتمع يعتمد على استمرار سلطتهم ودوامهم، وهو ما ينسف قضية الحرية والديمقراطية الليبرالية من أساسها.

وفي تصوري أن الفوز في الانتخابات الرئاسية الأخيرة لم يتم على أساس وعي حزبي واجتهادات محددة مدروسة، بل على ارتباطات عائلية وتوجهات فوقية وتحالفات ومناورات. ولهذا فأنا أعتقد أن أمورًا كثيرة سوف تلح وتفرض نفسها بشدة على الحركة السياسية بمصر مما يجعلنا مطالبين جميعًا بوقفة جادة لحساب أمام النفس وأمام الآخرين. أقصد المؤسسات الدستورية المختلفة والقوى الشعبية على تنوعها واختلاف انتماءاتها وتوجهاتها، كيما يتم بشكل سليم التغيير الداخلي الذي يسمح بالديمقراطية الحقيقية التي يجرى فيها تداول السلطات واختيار النماذج والقيادات اختيارًا أمينًا وصادقًا لتصحيح الكثير من الأوضاع، ولتوضع الأمور تحت مسمياتها الصحيحة .

❀❀❀

الفصل الرابع

المسألة السياسية والاجتماعية:

٢- انسراب الوعي وتعايش الأضداد

الفصل الرابع

المسألة السياسية والاجتماعية: ٢ - انسراب الوعي وتعايش الأضداد

ليست المشكلة، كما يحب البعض أن يصورها، هي الحكام بقدر ما هي -للحق- في البنية الاجتماعية ذاتها وما يعمل فيها من نظم وأفكار. وإن لم يكن معنى هذا أيضًا، إعفاء الحكام من المسئولية تمامًا، حتى وإن كانوا في أرقى الديمقراطيات وأكثرها تقدمًا. فما بالك النظم الرئاسية الأوتوقراطية التي مازالت تتعثر بتجربتها السياسية والاجتماعية إلى الديمقراطية الليبرالية الصحيحة التي تهفو إليها أفئدة الملايين. لاشك أن المسئولية في هذه الحال ستكون أكبر وأضخم، باعتبار شكل الحكم وطبيعته الذاتية المتفردة. وربما ليس لسبب إلا كونها عامل مباشر ينتج ويساعد في إعادة إنتاج الظروف والمناخات ذاتها التي تعثرت فيها التجربة الديمقراطية ربما بشكل إرادي ومقصود، وربما بشكل لاشعوري وغير مقصود، وكلاهما عواقبه غير محمودة تمامًا، مثلما سقط النظام السابق على ثورة يوليو سقوطًا نهائيًا في حرب فلسطين، وسقط النظام الناصري سقوطًا فاحشًا في ١٩٦٧، وسقطت أيضًا المعادلة الساداتية لأنها أصرت على تحويل الديمقراطية والتعددية الحزبية(*) التي كانا من الممكن أن يحرزا الكثير من التقدم والتغييرات إلى مجرد ديكور، أرادت أن تستكمل به الشكل والمظهر لتزايد به داخليًا وخارجيًا، إمعانًا في الإبقاء على القوالب والتركيبة التي أرادوها لحركتهم ولحركة الآخرين، والتي تعدها لهم بحسب الطلب والمناسبة والمقاس طوائف المتأدلجين والمتمذهبين والمتأوربين، وكلهم ممن عرفوا تمامًا بذكائهم الأصولي والانتهازي، ما تريده السلطة ويصادف هواها فتنافسوا في ذلك، لأنها

(*) أعلن رئيس الجمهورية في ١١ نوفمبر ٧٦ تحويل التنظيمات السياسية إلى أحزاب، ولم تمض شهور حتى أصدر السادات القانون ٤٠ لسنة ١٩٧٧ الخاص بتنظيم الأحزاب بعد أن كان إلغاؤها قد تم قبل ذلك بفترة طويلة عندما ألغتها محكمة الثورة في يناير ١٩٥٣، وأعلنت من ثم هيئة التحرير التي ألغيت بدورها وحل محلها الاتحاد القومي كسلطة تتولى الترشيح لمجلس الأمة. ومن بعد ذلك تم إنشاء الاتحاد الاشتراكي العربي.

الطريقة الأسهل التي لا تجعلهم يتحملون مشقة البحث والتفكير، لأن المعرفة الحقيقية بواقع المجتمع المصري غير موجودة، ولأن البرنامج، الذي هو حصيلة للفكر بأبعاده الشاملة والمتكاملة غير موجود أيضًا، غير أن ما غاب على الجميع هو أن هناك ردود أفعال للواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي والاقتصادي ترتد إلى صانع القرار، وقد تكون محسوبة وعاقلة حينًا وغير محسوبة وانفعالية حينًا آخر، ولكنهما في كل الأحوال الترمومتر الحقيقي لقياس الوعي بالواقع ونبض الجماهير.

(١)

والواقع أنه يبدو أحيانًا وكأن السلطة على مقربة تمامًا من حد الانفراج بالأمور في الفكر وفي المجتمع استنادًا إلى معرفة وتحليل الوضعيات الحقيقية في ضوء الوعي الصحيح بالتاريخ، كأساس ضروري لاستمرار المسيرة التطورية. وبرغم أن هذا اعتبره الكثيرون بشيرًا بحدوث بعض التحولات الأساسية في ضوء ما سمحت به السلطة من منافسة وجدال أفسحت لهما صدرها، فقد اتضح من البداية أن السلطة تسير وفق رؤيتها واجتهادها في الخطوة ذاتها التي سار عليها النظام في مراحله السابقة، وهذا معناه أن هناك - في أقل تقدير - بعض الأجنحة النافذة التي لا تؤمن بالديمقراطية الحقيقية، ولا بحرية التعبير عن الرأي، وأن التجربة الديمقراطية الليبرالية القائمة على التعدد الحزبي وفصل السلطات أصبحت مرفوضة واقعيًا، طالما ظل مسيطرًا على الأذهان الهاجس بأن وجود المعارضة القوية ليس مطلوبًا، فذهب سمير نعيم إلى أن جميع الأحزاب السياسية الموجودة في مصر تنظيمات فوقية لا تستند إلى قواعد جماهيرية قوية، وأنها جميعًا تفتقر في ممارستها إلى أبسط المبادئ الديمقراطية التي تنادي بتطبيقها على مستوى المجتمع الكلي[١] .

أما السبب في هذا الموقف المعادي فهو أنها (الأحزاب) لا تجعل في الإمكان- كما تزعم السلطة- تصحيح المسار إلا وفق رؤيتها ومصالحها الخاصة، الأمر الذي تؤكد الأحزاب عدم صحته، وإنما هو تعنت السلطة، وتدلل على صدق هذا حقيقة أن هناك سواء بالنسبة إلى الأحزاب أو الجماعات أو الأفراد أو حتى الصحافة المصرية خطوطًا

---

(١) سمير نعيم أحمد، قضايا اجتماعية، مكتبة كلية الآداب. جامعة عين شمس، ٢٠٠٦ صفحة ٣٦٦ .

حمراء وموضوعات محظور الاقتراب منها، أو المساس بها، ليس فقط فيما يتعلق بالمبادئ العامة والأسس التي يقوم عليها النظام الحاكم، ولكن أيضًا فيما يتعلق بالعديد من الشخصيات التي لا يسمح بالتعرض لتصرفاتها مهما تكن خطورة هذه التصرفات .

الشيء الخطير في كل هذا هو أن الواقع يصرخ بردود أفعاله وبعيدًا عن الردود الجاهزة والصياغات الأيديولوجية التي عادة ما تقدم لتبرير مشاكل هذا الواقع المعاش الذي تتجمع فيه كل النقائص والأضداد لابد من القول أن المجتمع مهدد بانفجار صراع الأضداد هذه، ما برز منا فوق السطح، وما بقي مختفيًا تحت الرماد. ولعل الرهان الخطير اليوم هو على عامل الأمن، أو على مدى نجاح الإرادة الواعية في معرفة الطريق، والوصول إلى المنهج والإجراءات التي تحقق الانتقال الديمقراطي السلمي من قلق ومخاطر التثوير إلى مشارف وآفاق التنوير.

(٢)

لست من القائلين أن التاريخ يعيد نفسه؛ لأنني في الحقيقة أومن - ليس فقط على المستوى الفلسفي- بأن الإنسان لا يستطيع، كما ذهب هيراقليطس Heraclitus (٥٤٠-٤٨٠ ق.م) أن ينزل النهر مرتين. ومع هذا فقد تكون ظروف الحاضر وجوهر أحداثه ومغزاها، مشابهة لظروف الماضي وجوهر أحداثه ومغزاها، لولا تغاير الأثواب والألوان بفعل الزمن وبُعد الشقة بين ماض بعيد وحاضر نعيش ونتحرك فيه.

هذه الفذلكة قفزت إلى خاطري وأنا بصدد انشغالي بالحديث عن وضعية المعارضة السياسية وصلتها بالنظام السياسي. فمنذ حوالي قرن ونصف قرن من الزمان بالضبط (١٨٦٩) ظهرت في مصر أول صحيفة شعبية باسم «نزهة الأفكار» أنشأها إبراهيم المويلحي وعثمان جلال، تصرح علانية فوق صفحاتها بضرورة تحقيق الحياة الدستورية والتركيز على أهمية الحرية وحق الشعب في رعاية أموره[١] . ومعنى هذا أنها سطور كشفت منذ ذلك الحين عن نزعة ديمقراطية ليبرالية هبت تطالب بالدستور وتعارض معارضة قوية النظام السياسي الذي أسسه الخديوي

(١) إبراهيم عبده، الديمقراطية بين شيوخ الحارة ومجالس الطراطير، مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٧٨، ص ١٤ .

إسماعيل، وكان مثالاً صارخًا للنزعة الأوتوقراطية في الحكم رغم وجود مجلس شورى النواب كما هو معروف[1] .

في الوقت نفسه كتب عبد الرحمن الرافعي الذي يعتبر مؤرخًا ملكيًا دستوريًا في لغة تعتبر نقدًا جريئًا للملكية التي لم يكن يخفي تعاطفه معها يقول داعيًا إلى عدم المساس بأصولها «إن الدستور في روحه وفي مجموع نصوصه، هو النظام الذي يكفل للشعب حكم نفسه بنفسه، بإرادته واختياره، ويكفل لأفراد تمتعهم بحقوقهم الشخصية والسياسية، فالدستور هو المرادف للديمقراطية، والحكم المطلق هو قيام حكومات تفرض على الشعب فرضًا، وتلجأ، لكي تبقى على غير إرادته، إلى إهدار حقوقه وكبت حريته»[2] . هذا ما قاله الرافعي. وما أشبه الليلة بالبارحة .

وليس من شك في أنه قد تعاليت الأصوات، وبخاصة في السنوات القليلة الأخيرة، تطالب بالمراجعة وبإعادة النظر فيما وصلت إليه الديمقراطية المصرية، بعد أن وضح للجميع أنه تقوم عليها حكومة توصف بأنها تسلطية لا هم لها إلا فرض إيديولوجيتها التي تعتمد على استقطاب الجماعات، وإما الدخول في صراعات يكتب فيها الغلبة دائمًا للسلطة الحاكمة. ولهذا نادت الأصوات بضرورة إدخال بعض التعديلات على مضمون الديمقراطية بما يتفق وتحقيق الآمال المعقودة.

منذ فترة طويلة والملاحظ أن المسرح تتقاسمه قوتان متعارضتان هما قوة التجميع الرأسمالي من ناحية، وأمل الملايين العريضة التي ترى في تحسين الظروف الحياتية والسياسية والاقتصادية المرفأ الآمن من ناحية ثانية. وهو ما يرى الكثيرون أنه لا يتم إلا بإحداث تغييرات في واقع النظام بأكمله.

إلا أن مظاهر الديمقراطية الليبرالية لابد من التسليم أنها استقرت إلى حد بعيد في اتجاهات عديدة أبرزها أن تصورنا، وبالتالي تطبيقنا الواقعي قد جلبا غير قليل من المشاكل والمتاعب.

---

(١) فاروق أبو زيد، الصحافة وقضايا الفكر الحر. كتاب الإذاعة والتلفزيون. القاهرة ١٩٧٤ . وانظر أيضًا: عبد اللطيف حمزة. الصحافة المصرية في مائة عام. دار الثقافة. القاهرة. ١٩٥٨ .

(٢) عبد الرحمن الرافعي: في أعقاب الثورة المصرية: ثورة ١٩١٩ . الجزء الأول. كتاب الشعب ١٩٦٩، صفحة ٢٢٩ .

إن الفترة منذ أوائل القرن الحالي حتى اليوم أشبه بالفصلين الأولين في رواية لم يكتب فصلها الثالث بعد. ويبدو أن القضية مازالت تسير جنبًا لجنب نقيضها سيرًا بطيئًا حذرًا وهي تبحث عن مركب وواقع جديد في طبيعة المصالحة المصرية، فالادعاء بالحرية يصاحبه الكثير من التردد والتقييد، كما أن الدولة تتحرك من خلال رؤى واتجاهات السلطة ذاتها، وفي ضوء هذا يبدو أمام المرء مدى صدق لاسكي وهو يقول في إحدى مقالاته: «إن الحضارة الصناعية لئن كانت قد مهدت الطريق أمام أنصارها والمدافعين عنها فهي قد مهدته كذلك أمام الناقدين والمتحاملين عليها»[1] .

شيء مثل هذا يحدث الآن بين ظهرانينا. فقد أثارت الأوضاع المتردية للطبقة الوسطى والطبقة العاملة ثائرة الكثيرين وهم ينادون بضرورة أن تتبع المساواة السياسية المساواة الاجتماعية. وهذه ناحية على غاية من الأهمية وسط مجتمع زاخر بمظاهر عدم المساواة وعدم العدالة في التوزيع حيث تعيش الملايين في فقر مدقع . وإن كنت لا أقصد بالفقر المدقع مجرد العجز أو الحاجة، وإنما البؤس الذي يثقل على الروح بوجوده القاتل الكريه.

إن تدهور أوضاع الطبقة الوسطى هو من غير شك نتيجة اتباع الدولة لمجموعة من السياسات الاقتصادية المتناقضة عبر صراع ما يزيد على نصف قرن من الزمان. فقد هبط معظم أفراد الشريحتين المتوسطة والدنيا من هذه الطبقة حتى اقتربوا من الطبقة العاملة، على تدني أحوالها بينما صعد بعض أفراد الشريحة العليا من الطبقة الوسطى إلى أعلى السلم الاجتماعي وانضموا إلى طبقة الأغنياء، ودخلوا ضمن لعبة السوق والتبعية والتجارة والسمسرة والبنوك والقروض والعولمة. . . إلخ.

أما الشريحة الدنيا من هذه الطبقة وهي الأكثر عددًا فقد هوت إلى القاع لأن أحوالها كانت منخفضة في الأصل. وكانت تحاول موازنة حياتها بحصولها على الدعم على بعض السلع وهو ما تم إلغاؤه مؤخرًا[2] .

---

(1) Laski, H; Karl Mar (An Essey) London . The Fabian Society . 1922, p. 6 .

(٢) سعاد عطا فرج، الشباب وتحديات التنمية البشرية: بحوث الشرق الأوسط، العدد الحادي والعشرون، ٢٠٠٧ صفحة ١١٦ وما بعدها.

إن مما لاشك فيه هو أن أي حركة سياسية أو اجتماعية تثير موضوع الفوارق الطبقية، وتفاقم الأزمات الاقتصادية لصالح الأقلية المتميزة في المجتمع لابد سوف تكسب المزيد من الأنصار من جموع الفقراء الذين يعانون من اضطهاد السلطة ومن محاولات إخضاع فئة من الرأسماليين التقليديين والجدد حتى نظام الحكم لهيمنتهم.

لقد أشار البنك الدولي كثيراً إلى قضية الفساد وصلته بالاستقرار السياسي، وأكد على أن الكشف عن حالات الفساد هو الرادع الحقيقي، بينما التستر عليه أو السكوت عنه تشجيع له . والحق أن هناك نوع من الحساسية تشعره السلطة تجاه الرأي العام لهذه القضية بالذات؛ إذا تعتقد أن كشف الفساد مما يؤدي إلى اهتزاز الثقة في النظام، وهذا ما لا يمكن التسليم به تمامًا، لأن الإعلان عنه هو بالتأكيد مما يؤكد للرأي العام أن النظام رافض له وغير متهادن معه[1] .

كذلك تكشف التقارير المحلية والدولية الخاصة بقضية التعليم عن نموذج صارخ للتفرقة بين الذين يدفعون جنيهًا أكثر والذين يدفعون جنيهًا أقل. وبوجه عام يشير تقرير التنمية البشرية في مصر عام ٢٠٠٠ / ٢٠٠١ إلى أن عدد الأميين (لاحظ أن هناك مجانية تعليم وأنه إلزامي في المراحل الأولى) في الفئة العمرية من ١٠ أعوام فأكثر قد بلغ ٢٤,٥٦٨ مليونًا. وهذه النسبة المخيفة يؤكدها بشكل مباشر تقرير عن التنمية في العالم لعام ٢٠٠٠ يذهب إلى أن عدد الأميين الراشدين في مصر بلغ ٢٠ مليونًا منهم ١٢ مليون من الإناث بنسبة ٦٠٪ .[2]

وبالنظر إلى هذه الصورة وما تعكسه من حقائق وأرقام تكشف بذاتها عن واقع التناقضات الحادة التي أصابت بالخلل والتشويه كل مقومات ومكونات البناء الاجتماعي من أنساق ونظم وعلاقات، وانعكس بدوره في حالة من اهتزاز القيم

---

(١) مؤتمر التنمية في العالم (٢٠٠٦) البنك الدولي بالاشتراك مع مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة ٢٠٠٦ صفحة ٣ - ٦ .

(٢) انظر في هذا INR Institute of National Planning. Egypt. Human Development Report 2000 / 2001. p. 143 .

كما يمكن الرجوع إلى تقرير اليونيسكو عن التربية في العالم «الحق في التعليم» نحو التعليم للجميع مدى الحياة. منشورات اليونيسكو ٢٠٠٠ . صفحة ٥٣ .

والمعايير والمثاليات والأخلاق، ترسب في إدراك القلة التي أمكنها المحافظة على توازنها أن الحاجة أصبحت ماسة إلى طوق نجاة جديد ليس الاشتراكية ولا الماركسية، فقد سبق أن جربنا الأولى وفشلنا؛ لأنه لم يكن هناك اشتراكيين، ولأن الثانية معروف غاية طريقها ومنتهاه.

الصورة قاتمة ولاشك ولكنها أبدًا ليست متشائمة خاصة إذا ما عرفنا النغمة أو الإيقاع السليم للديمقراطية الليبرالية، وعرفنا كيف نوظفه بوعي لمواجهة المشاكل بطريقة سليمة واضحة تراعي متطلبات الإصلاح السياسي والاجتماعي في آن معًا .

ولكن الجو - للحق - يشهد توترًا مشحونًا لا جدوى من إنكاره بسبب الخطوات الشكلية التي تكشف عن عدم الجدية اللازمة فيما تعتزم السلطة من إصلاح برلماني ينادي به الكل.

وبسبب البطالة الفاحشة التي تمر بها مصر منذ أعوام وقد طالت الشباب عامة والمتعلمين منهم خاصة، وبرغم أن البعض يذهبون إلى أنها أثر من آثار النمو السكاني غير المتوازن فمن الصعب إنكار أنها في الأساس مشكلة سياسية اقتصادية يلعب فيها خضوع الدولة واتباعها اضطرارًا نصائح صندوق النقد الدولي والبنك الدولي بتنفيذ ما تقول أنها سياسات التكليف الهيكلي لإصلاح مسار الاقتصاد المصري، وكان من نتائجه تخلي الحكومة عن التزاماتها تجاه الخريجين لأسباب معروفة دوافعها تمامًا[1] . والواقع أن الدولة التي طالما نظر إليها أنها حامية الطبقة المتوسطة والطبقة العاملة، لم تعد تتمتع بهذه الأوصاف السابقة لضغط الظروف التي جعلت (المتنفعين) يعارضون أي توسع في الإعفاء المالي، وأية محاولة جادة للتوفيق بين الرأسمالية الصناعية والتجارية الوطنية والديمقراطية.

ومهما يكن من أمر هذه الفترة في تاريخ مصر فهي تعتبر بالنسبة إلى الطبقات العاملة أسوأ بكثير حتى من تلك العقود الأخير قبل قيام ثورة ١٩٥٢ مما أثار التطلع إلى الإصلاح الديمقراطي لدى كل من السياسيين الأحرار منهم والمحافظين والنقابيين المعتدلين والراديكاليين على السواء.

---

(١) مؤتمر الاتجاهات الاقتصادية والاستراتيجية ٢٠٠٣ / ٢٠٠٤ . مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية . الأهرام. القاهرة: ٢٠٠٤، ص ٢٣٠ .

لقد اجتمع الرأسماليون باعتبارهم طبقة لها اتفاقاتها مع أباطرة وزعماء الاقتصاد الليبرالي على أنه لا يجب أن يكون هناك أي تشريع للنقابات العمالية، أو أي نوع من أنواع التنظيم الفعلي لشروط العمل الفردي وقوانينه، وحتى عندما تغيرت بعض جوانب هذه الصورة قد ظل التغير شكليًا خصوصًا وهو ينزع من هذه الطبقة الحق في الإضراب الذي يعتبر من أهم الحقوق العمالية في مختلف أرجاء العالم.

هذه الحقيقة تؤكد في النهاية أنه على الرغم من أن هذه الفئة الرأسمالية كنظام جامع للربح، فإنها كنظام اجتماعي تركت آثارًا واستعدادًا واضحًا لغير قليل من الانحرافات. فلم يمر وقت حتى اتسعت الهوة بين رأس المال من ناحية، والطبقة العاملة من ناحية أخرى، وأصبح كل من الطرفين يمارس بوسائله الخاصة قوته ونفوذه في الضغط على الحكومة حتى أصبحت المسألة الرئيسية هي مسألة وظيفة الدولة وأهدافها. أما الدولة فلم تكن تتحرك بوعي وإيجابية إلا من زاوية واحدة فحسب. فالاقتصاد هو سياسة أيضًا، وبذا بدأ أولئك الذين يجمعون الثروات والأموال يسعون لإدرارة الدولة كذلك. ومن ثم سعوا إلى تحويل جهازها - جهارًا عيانًا- لنفعهم الخاص. مما قلب بشكل مأساوي نظام الغنى والفقر العتيقين.

(٣)

بالرغم من أن التحول الديمقراطي بدأ في مصر منذ فترة طويلة ترجع إلى الحركة الوطنية التي عبرت عن نفسها في ثورة ١٩١٩، وأن التجربة الليبرالية التي خاضها هذا التحول قد مرت بالعديد من المراحل التي كان لها نتائجها، فإن هذه التجربة التي لم تعد تكوينية أو جنينية كما يصر البعض على تسميتها إلى اليوم، قد أصبحت تقف ليس على مشارف، وإنما في قلب انعطافة جديدة تحمل في طياتها تغيرات جذرية في صميم واقع الوعي بالمشكلة السياسية والاجتماعية على نحو يؤذن بتغيير طابع الحياة في المنطقة بأكملها.

وهناك ثلاثة أو أربعة أمور أحب أن أوضحها منذ البداية هي:

أولاً: اعتقد أنه لابد أن نترك خلفنا ونتجاوز التمسك الذي طال أمده بأن تحولنا الديمقراطي مازال في مرحلة الجنينية والتكوينية، فمن غير المعقول أن يظل الجنين

حوالي المائة والخمسة عامًا من غير أن يكون قد شب عن الطوق ونضج وتكاملت قواه وقدراته، إلا أن يكون هناك خلل جذري حال دون ذلك. وهذا ما يلزم أن نكشف عنه ونعرف كيف نواجهه. وهذا الأمر يشابه - في الحقيقة - إصرار البعض على أن بعض العلوم عندنا وبخاصة علم الاجتماع مازالت حديثة النشأة وأنها في دور التكوين، ولم تكتمل بعد شخصيتها وذاتيتها كعلم مستقل رغم أنه يدرس في جامعاتنا ومعاهدنا منذ إنشاء الجامعة المصرية، وأن العلم يرجع تاريخه (كعلم) إلى أوجيست كونت في منتصف القرن التاسع عشر، هذا إذا لم نقل ابن خلدون في القرن الرابع عشر (١٣٣٢-١٤٠٦).

ثانيًا: تأسيسًا على هذا لابد أيضًا أن نكون قد بلغنا درجة من النضج ووضوح الرؤية والوعي بالفكر والواقع، تسمح لنا بأن نتجاوز ما ظللنا ندور فيه أسرى لمقولات التوفيقية والتصالحية. فقد أثبتت التجربة السياسية والاجتماعية عمومًا أنه في أحيان كثيرة تحول هذا التوفيق إلى خداع وتلفيق. وهذه مسألة في غاية الخطورة في حياة المجتمعات والشعوب، تمامًا كإصرارنا السمج غير المعقول على التمسك بجملة (في ضوء الإمكانات المتاحة) التي دأبنا على تذييل كل قراراتنا بها. مع أن المشكلة تتعلق ليس بالإمكانات، وإنما هي في كيفية استخدام هذه الإمكانات أيًا كان قدرها وحجمها، خصوصًا وأنها موجودة و(متاحة).

ثالثًا: إن قضية الإصلاح والتغيير ليست مما يقبل الاستخدام المستمر والمثير لألفاظ من مثل «الحسم» و«البتر» التي صارت تتردد في كتابات البعض.

أولاً: لأن كلا اللفظين مما يوحي بأحادية النظرة والتوجه بما يكشف عن مضامين إملائية وتعسفية لا تخلو من نزعات فوقية وسلطوية.

وثانيًا: لأن الإصلاح والتغيير عملية (بالمعنى الاجتماعي Process) دائبة ومستمرة لا يمكن القطع فيها بأنها من هاهنا تبدأ أو نقف، فنكون بذلك واقعين في قلب التناقض عينه.

ورابعًا: أن هناك المئات بل الآلاف من العلماء والأساتذة والمفكرين من ذوي العقول الناضجة والقادرة حقيقة على معرفة ما الذي تريده وكيفية السير به من خلال

الحوار والمشاركة والفهم والاتفاق والقرار، أيًا ما كانت ضرورة التعديلات والتحولات التي قد تمليها تغيرات الملابسات والأحوال والظروف. وأخيرًا، وليس آخرًا أنه لم يعد كافيًا أبدًا، ولا مطلوبًا تبرير الأوضاع، أو حتى تفسيرها، إنما المطلوب هو تغييرها، وهنا فليس يكفي مجرد التأثير في الأعراض، ولكن التأثير في الأسباب مما يستدعي عمق النظرة للبحث عما هو تحت السطح وظاهر الأمور. وقبل هذا وذاك أن تتوافر ليس مجرد الرغبة في إحداث التغيير رغم أهمية ذلك وضرورته، وإنما الوعي وإرادة التغيير ذاتها.

(٤)

أتصور أن التناقض الحقيقي ليس بين الآراء والأفكار والنظريات، أو أنه كما روجت الأفكار والكتابات الماركسية في وقت مضى، بين الطبقة البرجوازية وطبقة البروليتاريا لأن كل هذه المقولات والمفاهيم قد تحولت وتغيرت تمامًا، وأصبح بين الأغلبية العظمى من الشعب وهؤلاء المتسلطين في جهاز الحكم والمستثمرين والمنتفعين الذين يستغلون عمل وخدمات سائر الطبقات والطوائف والشرائح ويجنون الريع التفضيلي (وهذا تعبير ماركس في الحقيقة) من ورائهم بالرغم من أنه نتاج العمل الاجتماعي بأكمله.

وصحيح أن مصر لجأت إلى العديد من الإجراءات التي سعت إلى تأمين الحد المعقول (الأدنى في الواقع) على المستوى القومي بما لا يهدد الطبقة العاملة خاصة وذوي الدخول الصغيرة. ولكن الصحيح أيضًا أنها لم تستطع القضاء على المشكلة كلية لأن هناك دائمًا من يستطيع التلاعب بالواقع والتحايل حتى على ما هنالك من قوانين.

وليس من شك في أن أهمية فكر ما يحددها ما لهذا الفكر من تأثير في أفكار الآخرين والقدر الذي يساعد به على أن يعملوا بذكاء عن طريق إعطائهم القدرة على حيازة الأسس والمبادئ التي توضح لهم لا طبيعة الحاضر فحسب، ولكن أيضًا أبعاد المستقبل واحتمالاته. وبالقياس نفسه يمكن القول أنه لن يتسنى فهم الفكرة السياسية والاجتماعية فهمًا صحيحًا إن هي جردت عن ظروفها التاريخية، والقدرة على استشراف المستقبل.

إن مصر يجتمع لها حشد من العقول الكبيرة قل أن يجتمع مثلها لبلد آخر. وبناءً عليه فإن إحدى أكبر المشاكل التي تواجهنا اليوم تنحصر فيما يقوم من تناقض بين نظرة واعية تقول بأن الأفراد هم الذين يتمتعون بالقيم والأخلاقيات، ونظرة مغايرة تقول بأن هذه القيم والأخلاقيات ليست سوى خلق تاريخي، لأنه تظهر - والحال هكذا - الربط بين النظرة المنحازة للحكومة الواقعية وبين النظرة الأخلاقية، لأنها تتعلق بكل الحقوق السامية والتي توصف بأنها سيادية للدولة، والتي كثيرًا ما لا يرضى عنها الكثيرون. فهي إشكالية إذن من نوع معين خاصة وأن الكثيرين يعتمدون في محاولة فهمها على تحليل النظم والنظريات أكثر من تحليل الواقع والحياة.

هناك من يعتقد أن ضغط الأفراد على حكامهم قد يدفعهم إلى مستوى أفضل مما لو كان الانتقاد غير موجود. ومع أن هذا يكشف ضمنًا عن الاعتقاد بأن الحكام على استعداد لأن يكونوا أسوأ مما هم عليه، فإن هذه الناحية يلزم النظر إليها بشيء من التريث. فهل الدولة أو بتعبير أدق المجتمع وقد نظم تنظيمًا سياسيًا، إلا حكامنا ووزرائنا ورؤساء وزارتنا والموظفين العموميين والمدنيين والعسكريين... إلخ أكثر منها كائنًا ترانسندنتالي يقوم خارج عملية الإدارة والحكم والتشريع؟ وأبعد من هذا، أولسنا على ما نحن عليه إلا لكوننا أعضاء في المجتمع؟ قد تكون الإجابة معروفة ولكن هل يستتبع ذلك أن كلامنا لابد وأن يذوب كلية في هذه الوحدة الأسطورية التي تكاد لا توجد في الواقع الذي هو من دم ولحم وظروف وأحداث؟ .

لست أريد القطع في هذه القضية الخلافية الشائكة ولكن أوليس الكل كما يقولون أهم من الجزء، ومن ثم فمن الواجب أن ينظر إلى مصلحة الدولة على أنها أعظم أهمية من مصلحة أي فرد أو هيئة، وبالتالي تكون دعوى الذين في موقع القمة والسيطرة في حق الدولة في الطاعة أجدر من دعاوى أي كائن آخر. إنها أيضًا إشكالية خلافية أترك الرأي فيها للآخرين. أما بالنسبة لي فأعتقد أن الحرية لا يجب أن ينظر إليها على أنها حرية مطلقة، أو أنها انعدام القيود كما يذهب البعض، ولكنها أساس الخضوع للنظام وللأهداف التي تعبر عنها نشاطات الدولة. وعليه أفلا تكون مسايرة هذا النشاط والتواؤم معه هي إذن أعلى مراحل الحرية للمواطن أن يعرفها؟

برغم السلامة الظاهرية لكل هذا، يبرز هنا سؤال هو: وماذا سيكون الحال بالنظر إلى حقيقة أن السلطة في الديمقراطية النيابية مازالت تعكس إرادة الفئة التي بها الأغلبية في المجالس النيابية، وأنها لا تعبر إلا عن مصالحها الخاصة؟ أفلا نكون بذلك قد عدنا في النهاية إلى تأكيد التوتر بين الحكام والمحكومين دون أن تفعل نظرية النيابة الديمقراطية شيئًا جديًا لإزالة هذا التوتر، وإنما فيما يقوله الكثيرون، تؤكد من حتمية التناقض الموضوعي بين السلطة والحرية.

إن الخلاص من هذا التناقض مرهون بالطبع بإزالة أسبابه. وفي نظرته التحليلية إلى هذه المسألة، يذهب جراهام ولاس Wallas إلى أن هذا التناقض نتيجة منطقية للسيطرة الاقتصادية من ناحية والسيطرة السياسية التي تعتبر نتيجة حتمية للسيطرة الاقتصادية من ناحية ثانية. فهل بمقدور هذه النظرة أن تمدنا بصيغة أكثر صحة وملاءمة تخف بموجبها التناقض الموجود؟

إذا سلمنا أن هذا قد يكون معقولاً ومقبولاً على المستوى الإجرائي إذا ما تمت المراجعة الشاملة للمجالين السياسي والاقتصادي، فإنه لا يمنع من ظهور عقبة قد تودي بكل ما تتطلع إليه الجماهير من نتائج إيجابية تحقق المصلحة العامة حقيقة وليس كمجرد يافطة أو شعار. إذ كيف يمكن إذن كبح جماح ما قد يكون هناك من نزعات التحكم والتسلط والسيطرة التي كثيرًا ما تقود تفكير وخطوات بعض البشر؟

أتصور أن هذا هو الجانب الأشد خطورة في سيكولوجية الأفراد والشعوب. وأكاد أزعم أنه يلزم هنا التدقيق في اختيار الأفراد في ضوء اختبارات شخصية وفحوص لمعرفة مدى نضجهم الانفعالي وتكامل شخصياتهم وتوازنها.

وقد يكون كل هذا صورة من صور اليوتوبيا أو حلم من أحلام المفكرين، ولكن الشيء الأكبر هو أن النظرة إلى سلطة الدولة على أنها مطلقة ونهائية لم تعد - بحق - مما يتجاوب مع ظروف مجتمعنا المعاصر كيما تتم حمايته أو حتى إبعاده عن مزالق الأوربة، وهذا هو ما ينبغي أن يكون بعيدًا عن التسرع في الأحكام، واتهام كل دعوة للإصلاح وتجديد الفكر والواقع مهما بدت غير مألوفة وكأنها استجابة لنزعات التطور الهوجاء. وربما من صحيح الهرطقة والإلحاد، وهذا ما ينبغي ألا يكون.

الفصل الخامس
المسألة السياسة والاجتماعية:
٣- مسارات مستقبلية لحركة التطور

الفصل الخامس
المسألة السياسة والاجتماعية: ٣- مسارات مستقبلية لحركة التطور

يتفق مؤرخو الفكر السياسي والقانوني على أن نظم الحكم وبخاصة النظام الدستوري وأيديولوجية السلطة الحاكمة هي انعكاس لطبيعة السياق الاجتماعي القائم وللظروف الموضوعية التي تعيشها الدولة أيًا ما كانت درجة التقدم والازدهار أو التراجع والانحطاط في المرحلة التاريخية المعينة من مراحل تطورها. لذلك فإن محاولة تفسير أو حتى رصد، وبالتالي تحديد ما يمكن أن يطلق عليه المسارات المستقبلية لحركة التطور، لابد أن تهتم بالكشف عما يطرأ على هذه الجوانب جميعها من تغيرات. أعني الظروف الموضوعية المميزة للمجتمع من ناحية، والصيغة المميزة لطبيعة نظام الحكم وفلسفته من ناحية ثانية، وكذلك طبيعة الصلات والعلاقات التي تربط بين هذه وتلك، والتصورات والأفكار التي تنتج جراء هذه العلاقات وما يترتب عليها من تحولات وطبيعة هذه التحولات واتجاهاتها.

(١)

ولست أزعم أن الحديث هنا قادر على الوفاء بهذه الجوانب بالترتيب نفسه الذي عرضته السطور السابقة، لأن هذا سيكون افتعالاً مقصودًا يخالف واقعية الواقع الاجتماعي وما فيه من أشياء ونظم وأحداث وعلاقات تعمل كلها جنبًا لجنب في معية واحدة، ولكن متسقة حينًا ومتناقضة حينًا آخر، وكلها تعتبر أسبابًا ونتائج في نفس الوقت، ويكون الأجدى من ثم لتحقيق الصدق والموضوعية محاولة الكشف عن الطوابع الخاصة، والسمات المميزة لتطورنا السياسي والاجتماعي، وكذا الخصائص الفارقة والفاعلة في التجربة الحياتية التي عاشها المجتمع بما فيها من مظاهر خلل أو توازنات كان لكل منها تأثيراتها، ولكن دون أي حكم عن صلاحية وملاءمة أي فكر أو عدم ذلك خشية أن يكون الحكم غير مرتبط موضوعيًا بكل أبعاد ومستويات السياق. فقد تساوقت السلفية مع كل مراحل التطور السياسي/ الاقتصادي والاجتماعي/ الثقافي

التي مرت بالمجتمع، وكانت طوال الوقت موضع شد وجذب وإقبال وإدبار بين مؤيديها ومناصريها ومعارضيها ومهاجميها، فتفقد البعض أحيانًا، ولكنها كانت باستمرار تكسب أرضًا جديدة، وتنجح في ضم مؤيدين جدد إلى صفوفها، ولكنها لأسباب موضوعية لا أرى الخوض فيها الآن بلغت ذروة مدها في العقود الثلاثة الأخيرة، بينما اشتدت في الوقت نفسه الخلافات والتناقضات بينها، وبين الاتجاهات اليسارية العلمانية بمستوياتها المختلفة. وكانت السلطة دائمًا غير بعيدة عن كل هذا إن لم تكن في بؤرته، وربما وراءه في بعض الأحيان.

إن تنوير المجتمع أيًا ما كان التصور للعالم والمفاهيم التي ترتبط به، يقوم أساسًا على استقراره وهذه حقيقة جدلية تنطوي على تناقض سليم وحقيقي. وبرغم التمايزات الفارقة بين السلفية والأصولية التي عادة ما قصد بها الغرب في كل مرحلة من مراحل تنويره حركة مقاومة ومناوءة للتنوير، فإن زيادة الاتصال بالخارج الأوربي والانفتاح على ثقافته أديا إلى تداخل المصطلحات والمفاهيم واختلاطها في أذهان الكثيرين حتى من بين العلماء والسلفيين أنفسهم.

وكنا قد أشرنا فيما سبق إلى أن الأصولية في الفهم العادي الشائع هي دليل إسلامي لتحديد جوهر أو أصول الدين. ومن أعجب الظواهر أن المفهوم ليس أثوابًا مغايرة فنظر البعض إلى مصطلح أصولي باعتباره وصف لعلماء الدين الإسلامي الذين طوروا الثقافة الإسلامية، ولكنهم خرجوا منه مصطلح أصولية الذي ذهبوا إلى أن له معنيان، أحدهما: يشير إلى من يطلبون المبادئ الأساسية في الدين، والآخر: من يتبعون حركات سياسية تزعم العمل لإقامة دولة إسلامية، وهذا يعني في التحليل النهائي أن الأول تحركه الأيديولوجيا، بينما الثاني تدفعه السياسة.

ومن الواضح أن المعنى الثاني هو ما تثور الخلافات بشأنه حتى أن جانبًا كبيرًا من الأئمة قد رفضوه وأنكروه. بينما ربطه البعض الآخر بقضية الحرية وتمادوا في مناقشة قضية شكل الحكم ونوعيته ربما بشكل حماسي وانفعالي كبير.

رغم أن النظرة الفاحصة تكشف عن حقيقة أن هذه الأفكار أقرب إلى التحقق في المجتمع العلماني أكثر منه في أي مجتمع آخر، فقد أفصح أحد الباحثين عن مخاوفه

جراء أي تحول في هذا الاتجاه[١] ، وبرغم أنه يرى أن أسلمة المجتمع قبل تطبيق الشريعة مسألة تكاد تكون في حكم المستحيل نظرًا لاختلاف نظم الحكم وتباينها، فقد انتهى إلى اقتراح مؤداه أن يتغير جذريًا مفهوم المواطنة والأسس التي ينبني عليها. فيلزم - في رأيه - اعتبارها مفهومًا اجتماعيًا أكثر منه سياسيًا بشكل حاسم ومطلق بدلاً من الاعتماد كلية على مجرد نتائج الانتخابات التي تتوقف على حسابات التصويت.

هذه الأفكار ومثلها من الواضح لأي عاقل أنها في منتهى الخطورة التي قد تطيح بكل ما أنجزه المجتمع ماضيًا وحاضرًا، كما أنني لا أرى أي داع هنا لمزيد من الحديث عنها عرضًا أو تفصيلاً لأنه لا يفعل إلا إثارة المشاعر واللعب على مخاوف لا معنى ولا أساس لها من الصحة. وعمومًا فلما كان المجتمع في حاجة مستمرة ومتجددة إلى تنشيط متواصل عن طريق إثرائه بما يقدمه علماؤه ومفكروه من عطاء في شتى المجالات، فلست أعتقد أنه يمكن الاتفاق مع القائلين بأن التركيبة التقليدية للسلفية لا عمق لها أو أنها لا تتجاوب مع العصر لتخلفها عن مسيرته، ويكون ذلك مبررًا لعدائها والرغبة في القضاء عليها.

مثل هذا الموقف سيكون أشبه بالحكم النهائي القطعي والبات في أية قضية دون الاطمئنان التام إلى مناقشة كل جوانبها القانونية والموضوعية. ويكون الخطأ هنا فادحًا بكل المقاييس. ولهذا فقد يكون من الحكمة في ظل هذا الفهم أن تتم مراجعة شاملة لكل صيغ وتيارات السلفية المغالية في المحافظة. ولن يكون ثمة أي ضرر من جراء تعديل أو حتى التغاضي أو إسقاط بعض الرؤى بما لا يوقع في إشكالية التوفيقية الفكرية التي يصعب القول بأن أصحابها من التوفيقيين هم من الفاعلين حقيقة لأن كل همهم التنقيب عما يساعد على بناء تصوراتهم لما يعتقدون أنها الحقيقة حتى ولو اقتضى الأمر عندهم الاكتفاء بترديد أنصاف القضايا أو حتى التخلي عن أنصاف القضايا تحقيقًا لنمط وشكل التوفيق الذي يريدون.

وإذا كان الشعور بالتمزق ينسحب بشكل ملحوظ على كل وجودنا السياسي والاجتماعي والثقافي، فيكون الأولى، والأكثر أهمية أن نعرف بشكل علمي كيف نواجه

(١) أندريه زكر. مرجع سابق. صفحة ٣٠١ .

الصعاب وحل المشكلات بدلاً من الاستغراق في اللعب على المتناقضات. وإذ يقال أحيانًا أن الخلف ليس دائمًا أفضل من السلف، فإن السلف قد يكون في أحيان كثيرة خيرًا من الخلف.

ما أقصد إليه هو أن القديم زاخر بالكثير مما يصلح للإسهام في التطوير وبخاصة لأنه منذ فجر الإسلام لم يتم إقصاء أو تدمير كل الفكر القديم ولا التنظيمات القديمة، بل بالأحرى عمل الإسلام على تجاهل المظاهر السلبية فيها وتطوير ودعم المظاهر والجوانب الإيجابية[1] .

وللحق فإن هناك كثرة من السلفيين يرون أن الدين مدرسة أخلاق تدعو إلى الوحدة لا إلى الفرقة أو التنازع والخصام. وتأسيسًا على هذا رأوا أن النقل لا يمكن أن يأتي بما يناقض العقل واتفقوا على أنه إذا تعارض العقل والنقل وجب تأويل النقل بالعقل. ومن هنا فلا يجوز - عندهم- تعويق الفكر عن النظر والتأمل، فإن الحقيقة بنت البحث والتحقيق كما يقولون.

وما لنا نذهب بعيدًا وهناك الكثيرون ممن كانت عقيدتهم سلفية، ولكن فكرهم كان أبعد ما يكون عن التقليد والنقل والرواية. فهناك من الفقهاء عندما لا يفهمون أمرًا من أمور الشريعة كانوا ينفضون أيديهم من الأمر كله بقولهم: (إنه أمر تعبدي لا يعقل معناه) وفي هذا ما فيه من حجر على العقول والأفهام ألا نتأمل ونتدبر. فالمفكر ينبغي أن يجتهد لاستنباط المعاني فجميع الأحكام المشروعة على ما يقول حمدي زقزوق معقولة المعنى[2] .

(٢)

يركز الاتجاه السلفي في مسيرته على الدعوة إلى التراث القديم والمحافظة على التقاليد الإيمانية الدينية، ويشير في ذلك إلى المجتمعات التي في المراحل الأولى من تطورها، لتأصل هذه النواحي في داخلها.

---

(١) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، المجتمع المدني والدولة في الفكر والممارسة الإسلامية (في المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٢ صفحة ٢٩٧ .

(٢) محمود حمدي زقزوق، من أعلام الفكر الإسلامي الحديث، دراسات إسلامية، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ١٩٩٧، صفحة ٢٧ .

ولكن الوعي بالتاريخ يكشف عن أن هذه الدعوة صاحبت كل مراحل التطور حتى في المجتمعات المعاصرة. صحيح أن هناك من السلفيين من عنف في هجومه على المعتزلة (حملوا لواء العقل والدعوة إلى الفكر الحر) في بدايات النهضة الإسلامية لدرجة أن بلغ هجوم أحد كبارهم هو الشيخ عبدالحليم محمود (١٩١٠-١٩٧٨) حد التشهير بهم وتكفيرهم واتهامهم بعبادة العقل، فسجدوا له من دون الله خالق العقل نفسه[١] . ولكن الصحيح أيضًا أن الأشاعرة (على العكس من المعتزلة) جعلوا فكر الإنسان مشروطًا ومرهونًا بتدخل العناية الإلهية، فذهبوا إلى أن تقدمه، وحتى ذهابه وبقاءه هما رهن مشيئة الله وإرادته.

وبين هذين القطبين حاول الإمام الغزالي (١٠٥٨-١١١١) التخفيف من وطأة هذا وذاك أو بالأصح دعني أقول تصحيحه. فرغم أنه طلب النظر العقلي والبحث عن البرهان، فقد كان مدركًا تمامًا لحدود العقل ومحدوديته، وجعله هذا يفسح المجال لقوة أو ملكة أخرى هي البصيرة أو الأيمان على ما اتضح في كتابه «المنقذ من الضلال» الذي بين فيه حدود العقل وقيمة حرية الفكر في الإسلام[٢] . على حين رأى بعض محدثينا أن العقل عاجز تمامًا عن الوصول إلى يقين في المسائل الميتافيزيقية والأخلاقية، حيث الدين وسيلة الحصول على هذا اليقين، بينما العقل ليس له دور إلا في مجال الحضارة المادية فحسب.

هذا الاستطراد ليس المقصود منه تغليب أو حتى مناصرة اتجاه على آخر، وإنما إبراز أهمية الوعي بالتاريخ ودور المعرفة التاريخية في الربط بين سياقات الأفكار والأحداث وتفاعلاتها لأجل تقديرها التقدير السليم. ولعل مما يساعد على إدراك أبعاد الواقع القديم أو التراثي، فلسفة ابن خلدون، ونظرته للتاريخ الذي تصوره على أنه انهيار، وأن المجتمع لا ينهض إلا لكي يكبر ويعود على بدء. وأن التاريخ

---

(١) عبد الحليم محمود، الإسلام والعقل، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٥ . صفحة ٣٠ - ٣٢ . ومن الجدير بالذكر أن هذا هو ما أشار إليه أيضًا جابر الأنصاري الذي كان عنيفًا ضد الشيخ الإمام بسبب ما اعتبره الأنصاري اتهامه للمعتزلة بالشرك والوثنية، وإخراجها من دائرة الملة. الأنصاري المرجع السابق نفسه، ص ٢٠١ . وعمومًا فإن كل هذا ينبغي التأكد والاستيثاق منه بوضعه في داخل كامل السياق بدلاً من الاقتطاف والانتقاء والاجتزاء .

(٢) سليمان دينا، الطبقة في نظر الغزالي، دار المعارف، الطبقة الرابعة ١٩٨٠، الصفحات ١٨ وما بعدها.

عنده يمر بحركة دائرية تتم في أربعة أجيال[1] على ما أوضح في الفصل الثالث من مقدمته الذي خصصه لتحليل الدولة وعناصر السيادة.

ولست هنا أيضًا في معرض مناقشة نظرية ابن خلدون التشاؤمية للتاريخ، وإنما ما يهمني هو أنه قد أصبح يغلب على العلماء والسلفيين المعاصرين تصور مشابه للتاريخ، على أنه انحطاط مستمر، وبالتالي فإن التقدم إلى الأمام لا يحدث إلا بالرجوع إلى الخلف، إنه التصور ذاته الذي نجد مثله يتردد بين ظهرانينا. فالتكالب على الدنيا بغية تحقيق أكبر قدر من الثروة والقوة السلطة والنفوذ والنهوض (الانتقال) من حال إلى حال أرقى وأعلى، أصبحوا يقولون: إنه لا يتم إلا بالصعود بالفكر وبالعمل ولكن إلى الهاوية. فما نجده في الاتجاه السلفي الذي يتمسك بالتراث وبالقديم لدرجة السكون، وحتى التضحية بالتحرر ما هو إلا في سبيل هذا القديم كي يبقى ويتقدم.

إن التنوير، أو العصر الليبرالي كتسمية موازية له هو انتقال من التراث إلى التحضر، أو من الماضي إلى الحاضر، أو من القديم إلى الجديد، ويشتمل على كل ما يدور بالخاطر بصدد البناءات العقلانية الحالية والبعيدة، والحركات الإصلاحية، والفكر الاجتماعي السياسي الذي يدور حول الأمة والقومية والوطنية والدستور والديمقراطية والحرية... إلخ.

ولقد ذهب البعض من مفكرينا إلى أن الوعي بالذات والانشغال به يمثلان في حياتنا الثقافية المعاصرة ما يشبه الصدمة أو الحال المرضية. نظرًا للاستغراق الذي يكاد يكون تامًا وكاملاً في استغراقه والتشبث به والاهتمام بمشكلاته. ولكن مثل هذا القول مما يثير التساؤل والقلق لأنه دليل - بمعنى من المعاني- على عدم حيوية الثقافة وتفتحها حيث لا تطغى قضية التراث على هذا النحو.

وقد تكون هذه الرؤية صحيحة جزئيًا؛ لأن التراث قائم في حياتنا وفينا على تتابع الماضي وانسيابه في الحاضر الثقافي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي، أي أنه يشكل جزءًا طبيعيًا أو مكونًا طبيعيًا من مكونات وجود المجتمع ووجود الإنسان. وبرغم هذا فإن المشكلة تظل متمثلة في مدى الوعي بألا يكون التراث همًا شاملاً

(١) حسن حنفي، حوار جديد حول التراث والتحرر، مجلة العربي، الكويت، العدد ٢٤٧، يونيو ١٩٧٩، الصفحات ٣٤ - ٣٩.

ينشغل به الإنســان عن حاضره فتكون النتـيجة على الأرجح فقـدان الوضع المتوازن خصوصًا مع محاولات الكثيرين إعادة إنتاج الماضي تمامًا كما كان. وهو ما قد يصير ألعوبة في يد المغرضين.

إن التنوير يقوم علـى تواصل العمل الاجتـماعي الواعي بمتطلبات المجـتمع، والمدرك لحاجته إلى العـديد من الهيئات والمنظمات والتنظيـمات والمؤسسات. . .إلخ على اختـلافها رسـمية وغـير رسمـية طوعيـة وغير طوعـية، فكل هذا يتـحقق له التماسك من جانب، والدينامـية من جانب آخر بحيث تمنح الثقافة مـعرفة المجتمع لنفسه أولاً، كخطوة نحو سيطرته على مقدراته.

وإذا تم التسليم بهـذا فيكون من الصعب التضحـية بالحرية كمـا سبق أن قال بعض المفكرين، بل ستظل الحـرية باستمرار في مـقدمة الأسئلة الكبيـرة التي تشغل كبار المفكرين من الأجيال الحالية واللاحقة.

ولقد شهد الفكر المعاصر على مدى العقـود الأخيرة، أكثر من مشروع خاص بها أصحابها مـعركة التنوير التي تعتبر الحرية عمودها الفقـري: زكي نجيب محمود خاضـها رافعًا راية الوضـعية المنطقيـة، وعبد الرحـمن بدوي تحت راية الوجودية، وعثمان أمين تحت راية العقلانية الديكارتية، وعزيز الحـبابي (رئيس الجمعية الفلسفية بالمغرب) تحت راية الشخصانية التي اعتبرها الطريق الأمثل للحرية.

هــذه الشخـصانيـة يدور محورها على مـا يتضح من اسمهـا حول الشخص Person ولكن بوصفه ذاتًا واعية لكيانهـا حرة في إرادتها، حيث يصبح ﴿الله﴾ في هذا الإطار هو الشخص (مع ضرورة التجـاوز عن التشخيص الذي يوحي به اللفظ) الفارق بمعنى الكلمة.

وقـد لا تكون هذه الأفكار جـديدة تمامًـا إذ تردد مثلهـا حـتى في طيـات الفكر الوجودي على مـا نرى عند مارتن هيـدجر Heidegger (١٨٨٩-١٩٧٦) على وجـــه الخصوص. فـقد أكد أن الإنسان ليس منفصلاً عن الـعالم، وإنما هو على العكس وجود وانخراط في العالم، مخالفًا بذلك وجودي آخر هو سارتر Sartre (١٩٠٥-١٩٨٠).

والوجود في العالم ليس مـجرد صفة تنضاف إلى الوعي، ولكنه ضـمن التركيب الذاتي للوعي، أعني أنه يدخل في تركيب الوعي أن يكون مـوجودًا في العالم، وإلا لم

يكن وعيًا. وهذه نقطة فارقة في الحقيقة بين هيدجر وسارتر أو الوجوديين بعامة؛ لأن ما عندهم هو وعي بشيء ما لا من حيث هو وعي متصل بهذا الشيء. بل من حسب هو وعي منفصل عنه. الوعي عند هيدجر وعي متصل بموضوع ما وبناءً عليه فيكون التجاوز عنده هو تجاوز الذات لنفسها وفي اتجاهها نحو العالم، على حين التجاوز عند سارتر هو تجاوز الذات لنفسها وللعالم، ولكن في اتجاهها نحو المستقبل.

ومع تخوف البعض جراء تعدد المشروعات النهضوية لأنها غالبًا ما تتراجع حتى وهي في منتصف الطريق دون غاية واضحة تصل إليها، فإن النزعة الفلسفية الدينية التي تتسم بها الشخصانية وهي تحاول العبور إلى الحرية عن طريق تكييف الشخصانية مع الإرث الثقافي الإسلامي تحمل تباشير أمل إيجابي؛ إذ تعزز ناحية أساسية يمكن التأسيس والبناء عليها. فالكائن الفرد In-dividual كما هو معروف كيان بيولوجي ولا يمكن أن تتحقق إنسانيته إلا إذا صار كما يقول الاجتماعيون والأنثربولوجيون شخصًا Person أي صار له كيانه الذاتي الناضج الواعي المستقل أو (تشخصن) بتعبير آخر. وهو لا يتشخصن إلا مع آخرين أو هو في معية Togetherness وإلا إذا توافرت شروط أهمها على وجه التحديد التراث الديني(*)، ولكن ليس كمجرد نص مطلق، وإنما كفهم ووعي مفتوح لكل المظاهر والظواهر المعاصرة والمحتملة.

(٣)

التحديث عملية تجرى في الأبنية والنظم الاجتماعية بواسطة أفكار وتطبيقات العلوم والتكنولوجيا، أو هو، حركة تحول من المجتمع التقليدي إلى مجتمع حداثي (يقصد به المجتمع الغربي تحديدًا) يتسم بالتحرر من القوالب الدينية والمفهومات الجامدة

(*) ألمح بعض الفلاسفة والمفكرين إلى شيء قريب من هذا وبخاصة وهم يسعون إلى اكتشاف عناصر التناسق والهارموني بين العلم والفلسفة والدين، ففي كتابه المعنون «علم الأديان الفلسفي» للفيلسوف البريطاني فردريك تنانت (١٨٦٦-١٩٥٧) ذهب إلى أنه لكي نحيط بالتجربة الدينية على حقيقتها ونتبين مغزاها للوقوف على الوحدة الكلية الشاملة التي تتكشف في الذات الإلهية، وفي قدرة الإنسان وعلمه، لابد من المعرفة الوثيقة بالذات الإنسانية وبالعالم الخارجي كما تقدمه لنا نظرية المعرفة بأوسع معانيها، أي بالمعنى الاستمولوجي والسيكولوجي والعلوم الطبيعية كذلك .

والتقاليد العتيقة البالية. أي أنه عملية تجاوز الإطار التقليدي إلى النموذج الغربي بالذات. كما أنه (التحديث) علمنة أو تحول علماني وعملية أوربة وأمركة وغربنة في آن معًا. وباختصار هو العملية التي وضعت العلم فوق الوحي[١].

وهناك ناحيتان تفتحت عليهما العقلية المصرية بصدد هذه القضية. فمن ناحية أصبح واضحًا تمامًا أن هذا التحول من نموذج إلى آخر تصاحبه بالضرورة العديد من المشكلات ربما كان أهمها الصراع بين الثقافتين التقليدية والحديثة، والذي غالبًا ما يأخذ إما شكلاً بنائيًا وإما شكلاً ثقافيًا، حيث يتمحور الأول حول البناء والنظام السياسي الاجتماعي، والثاني حول القيم والثقافة عمومًا. وتتمثل المشكلة هنا على أية حال في أن القرار، والتغيير عمومًا يحدثان إما بالاستناد إلى الأفراد والخصوصية، وإما بالاستناد إلى موضوعية المواقف بحسب المفاهيم البارسونزية.

أما الناحية الثانية فهي أن العلماء والباحثين خصوصًا في الغرب درجوا على أن يتحدثوا عن التحديث كمناقض للتخلف، في ضوء معايير كمية Quantative مثل معدلات الدخول المرتفعة، ومستويات المعيشة العالية، وما يتاح للأفراد وللمجتمع عمومًا من خدمات صحية وتعليمية... إلخ. وهذا يختلف اختلافًا بينًا عما يهتم به المجتمع الذي حول اهتمامه إلى المعيار التكيفي Qualitative كالصلاحية مثلاً، والتنويرية، وحتي الرجعية والثورية، والمحافظة والراديكالية... إلخ، اعتقادًا بأن هذا المعيار أكثر كشفًا لواقع المجتمع ولما يحدث فيه من تغيرات. وإن كان الواضح أن كلا المعيارين يعاني من نقص ذاتي يحتم القول بأن التحديث (والتخلف أيضًا) مفهوم كمي وكيفي في آن[٢]، لأنه على حين يبدو الاختلاف الهيكلي وكأنه السمة الرئيسية في المفهوم الكيفي، فإن المفهوم الكمي يتمثل في مجموعات العلاقات بين مختلف القوى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، حيث قد تغلب ناحية على أخرى مما يفسح المجال أمام البحث عن حلول وبدائل تستدعي مراجعة

(1) Mumtez, M. A; The Concept of Modernization: An Analysis of Contemporary Islamic Thought. In The American Journal of Islamic Social Sciences. 14: 1 pp. 14, 15.

(٢) محمد عبد الشفيع. قضية التصنيع في إطار الاقتصاد العالمي الجديد، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨١ صفحة ٣٢، ٣٣.

التفكير في الإزاحات والإحلالات والتوفيقات والمهادنات كي تبدو الصورة على الأقل ظاهريًا صحية وأكثر تكاملاً.

ولربما كان من أهم الأمور التي يمكن تسجيلها هنا أنه إذا كانت العلمنة أو التحديث وهما شيء واحد في الحقيقة، قد أفلسا أمام عقلية المثقف المصري وضميره، فإن آفاقه التوفيقية قد أصبحت بدورها مما لا يقبله الوعي الحقيقي ويرتاح إليه ويرضى به. فالأساس الذي عادة ما تنبني عليه كثير من الرؤى والمواقف ليس أساسًا علميًا خالصًا، بل كثيرًا ما يرتبط بالسياسة أو بالرغبة في توجيه السياسة نحو أمر من الأمور، وهذا ما يلزم تطهير الساحة الفكرية والعملية منه ومن آثاره، وخصوصًا بعدما أصبح شائعًا بين أصحاب القرار في مختلف المستويات الاطمئنان إلى سلامة منهج استخدام العصا من منتصفها ضمانًا لأن تترك الأبواب مفتوحة أو بالأقل مواربة أمام كل الاحتمالات لتسهل عملية التوفيقات والمهادنات وفقًا لمتغيرات الظروف.

ولم يكن هذا النهج التوفيقي خاصية اليوم فحسب، إذ أرسيت جذوره منذ بواكير النهضة التنويرية الحديثة. إذ حاول الكثيرون ومازالوا يحاولن الإفهام بأن الديمقراطية هي الشورى، وأنها بديل لها. وبالرغم من أن الجابري يشير إلى أن مفهوم الشورى في المعجم الإسلامي يكنى الحاكم الذي يستخدم السلطة بدون أي قيود، وهو مسئول أمام الله لا أمام الشعب[1]، فقد ظل الكتاب والباحثون يرددون أن الشورى فكرة ظهرت قبل الإسلام واستخدمها المسلمون كأداة سياسية يحققون من خلالها شكلاً من أشكال المشاركة السياسية، وأنها ليست فريضة دينية[2]، كما

(١) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٧، ص ٤٠، ٤١ .

(٢) للحق أن مفهوم الشورى من أهم المفاهيم الإسلامية التي أصبحت في غاية الالتباس إلى الدرجة التي تجعل الذهن متأرجحًا في تيه من الغموض. فبالرغم من بعض المواقف الحاسمة لأنصار الإسلام السياسي شاهدنا من يقرر أن الشورى ليست فريضة دينية في الوقت الذي كان الشيخ محمد عبده وهو من أوائل المجددين يؤكد أنها فريضة على الأمة التي يجب عليها أن تبحث عن سبل للتشاور مع الحاكم (محمد عبده، المجلد الأول، ١٩٩٣ الصفحات ٣٨١ - ٣٨٦)، ومع أن الشيخ الإمام ذهب إلى أن الخليفة يحكم بالشورى ويستشير المسلمين في القضايا الهامة فقط، فقد وجدناه يذهب في الوقت نفسه إلى القول بأن الإسلام سبق بالدعوة إلى المبادئ الغربية مثل الديمقراطية والمساواة وأن العودة إلى التراث الإسلامي الصحيح الذي تعرض للتشويه عبر القرون ينبغي أن يكون الأساس للإحياء الإسلامي، والسؤال: =

أن جوهرها يتعارض مع النظريات الحديثة للمشاركة السياسية. ولهذا فيمكن اعتبار الديمقراطية طالما لا تتعارض مبادؤها مع الإسلام، البديل السياسي الذي يحتاجه المجتمع. ومع أن هذا كله يتحدى مفهوم الإرادة الإلهية، ويساند أيديولوجية صياغة القوانين الوضعية، إلا أن السؤال الذي يلزم أن نتساءله هنا هو: هل آن الآوان لنظام الشوى أن يستقيل ويحل محله نظام الديمقراطية الذي يقال إنه لا يتعارض مع الإسلام؟ وقد تظل الاختلافات في الرؤى قائمة حتى بين أنصار الاتجاه الفكري الواحد، ولكن من المهم جدًا الوصول إلى اتفاق خصوصًا على أمهات المسائل والقضايا والمفاهيم، وفي مقدمتها مفهوم «التوفيق» ذاته الذي تأتنس به معظم هذه القضايا والمسائل. وربما كان من أهم ما يساعد على هذا ضرورة الانتباه إلى أن هناك فرق بين الإسلام كما جاء في القرآن والسنة الصحيحة، وبين فهمنا عن الإسلام، أو محاولاتنا لتفسير قضاياه وشرح نصوصه، فعدم التمييز بين هذين الوجهين كثيراً ما يكون سبيلاً للخطأ والشطط، ومجلبة لكثير من الأحكام الخاطئة التي يصدرها البعض عن قصد أو عن خطأ قد يكون غير مقصود.

مثال ذلك أنه ليس توفيقًا أبدًا الإقدام على تأويل آيات القرآن الكريم، لتتوافق مع مذاهب واتجاهات ذووي السلطة أو الأحزاب. وكذلك شرح أو تفسير الآيات بعيدًا عن سياقاتها الواضحة كي تصلح لخدمة الأنصار والأتباع، ولكي لا تصلح لخدمة خصومهم؛ لأنهم بذلك يجعلون القرآن تابعًا بعد أن كان متبوعًا.

رفاعة الطهطاوي الذي كان مقتنعًا بوجود اختلافات بين مبادئ الشريعة الإسلامية ومبادئ القانون الوضعي الذي أقامت عليه أوربا ركائز نهضتها الحديثة، رأى ألا تعارض هناك بين الشريعة وبين قيم الحداثة الغربية الداعية للمساواة والعدالة الاجتماعية والديمقراطية. بينما اهتم جمال الدين الأفغاني ببحث مدى إمكانية تطبيق

= هو كيف ونحن نجد حوراني يذكر أن محمد عبده مثل الأفغاني قام بدمج المفاهيم الإسلامية مع الأفكار الأوربية. فالمصلحة العامة أصبحت براجماتية، والشورى أصبحت ديمقراطية نيابية، والإجماع أصبح الرأي العام، وأصبح الإسلام متوائمًا مع الحياة الاقتصادية والاجتماعية في القرن التاسع عشر إلى حد بعيد.

- Hourani, Albert; Arabic Thought in the Libral Age. (1798 - 1939) Cambridge, Cambridge University Press 1988 . pp. 114 - 125 .

الشريعة الإسلامية على الحياة المعاصرة عن طريق فتح باب الاجتهاد الذي سيتيح تعلم التقنيات النافعة، ولكن يحذر في الوقت نفسه من الأخلاقيات الاجتماعية التي تقبع وراء هذه التقنيات.

وبالمثل نجد المواقف نفسها فيما يتعلق بمفهوم التجديد نفسه. فقد انتقد الشيخ عبد المتعال الصعيدي (١٨٩٤-١٩٥٨) مفهوم التجديد لدى الشيخ رشيد رضا، واستند في هذا إلى جنوح رشيد رضا إلى مدرسة ابن تيمية الذي جعله إمام المجددين، وهذا يخالف مفهوم الإصلاح الذي كان يدعو إليه ويقلد فيه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده؛ والذي يقوم على أساس الجمع بين علوم الدين والدنيا على الطريقة الأوروبية التي تناصر الفلسفة وعلومها؛ لأن حضارة أوربا لم تقم إلا على أساس هذه العلوم.

هذا الكلام اعتبره الصعيدي غريبًا وخطيراً؛ لأن الأجدر في رأيه أن يكون ابن رشد هو المجدد الحقيقي؛ لأنه هو الفيلسوف الفقيه الذي جمع بين علوم الدين والدنيا، وآخى بين الدين والفلسفة، بينما اتصفت مدرسة ابن تيمية بالرجعية والجمود كما هو معروف[١] .

وأيًا كان الأمر فإن الإنصاف يدعو إلى تسمية الأمور بمسمياتها الحقيقية فلا تستخدم الصياغات والمفهومات والتعابير ومعظمها دخيل على الثقافة العربية كيفما اتفق أو لمجرد مسايرة العصر؛ لأن هذا الأمر يفتح الباب لمزالق تقود إلى نهايات قد تكون بعيدة عن الإسلام أو نقيضة له.

إن المتفق عليه بين جمهور العلماء والباحثين أن الازدواجية في فهم الإنسان بتقسيمه إلى نفس وجسم وعقل وروح، ولكل منها مدخل يختلف عن الآخر عند البحث، قد أصبحت فكرة عقيمة ومتخلفة. وقد ذهب محمد البهي[٢] إلى أن الإنسان الآن في نظر البحث العلمي وحدة واحدة لا انفصال بين نفسه وجسمه.. وأن توزع السلطة في الغرب بين الكنيسة والدولة لم يثمر الاحتكاك بين السلطتين.. بل كان من ثمراتها إخضاع إحدى السلطتين للأخرى في النهاية.

---

(١) عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر. مكتبة الآداب. القاهرة. ١٩٦٢ صفحة ٥٤٣ وما بعدها.

(٢) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. القاهرة ١٩٥٧ .

وبالمقابل نجد الإمام محمود شلتوت في كتابه «من توجيهات الإسلام» يقول: (ويصعب أن نفرق في الإسلام بين ما يمكن أن نسميه دينًا فقط أو سياسة فقط، فكل ما يتعلق بالعقيدة والعبادة دين. ويمكن أن يسمي سياسة الإسلام في التربية والخُلق. وكل ما يتعلق بالعبادة دين، ويمكن أن يسمى سياسة الإسلام الاقتصادية والاجتماعية. وكل ما يتعلق بالحكم وتدبير مصالح المسلمين في دنياهم دين، ويمكن أن يسمى نظام الإسلام في الحكم وإدارة الدولة. وهكذا يرتبط الدين بالدولة ارتباطًا كبيرًا في الإسلام. ارتباط القاعدة بالبناء، فالدين أساس الدولة وموجهها...)[1] .

وإن كان السؤال الذي سيظل يشغل البال هو: وكيف إذن يصلح بناء القاعدة لكي يسلم البناء ويرتفع؟

(٤)

ويعتقد جانب كبير من الشعب ممن ينتمون إلى مختلف الفئات والمستويات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية أن العقد الاجتماعي Soical Contract عامل حاسم في تطوير المجتمع باعتبار أنه الصيغة المثلى التي بمقدرورها أن تملأ الثغرة وتسد الفجوة الحادثة نتيجة لفقد السلفية والعلمانية قوة دفعهما وتثاقل مسيرة الديمقراطية النيابية وعدم وجود التنظيمات السياسية والاجتماعية القادرة على إحداث التغيير، إضافة إلى عدم مشاركة الجماهير. وأيضًا لأن العقد بسبب ارتباطه بقيم الحرية والعدالة يمثل الإطار الوحيد الذي يحول دون صدام الفرد والمجتمع والدولة والقادر على فك أي اشتباكات قائمة أو محتملة بين السلطة والمواطنين.

وهناك من الدواعي والأسباب ما يدفع إلى اعتبار فكرة العقد بشكل جدي. فالمناخ الذي يحيط بالواقع الاجتماعي والسياسي ويعزز ظواهره وآلياته، أصبح من الهشاشة والتمزق لدرجة أن وجود الفرد أصبح غير متحقق بعدما انعدمت الممارسة الحقيقية للسياسة، على الرغم من أن الجميع يتحدثون عنها ويتشدقون بها. ومن السهل على المرء ملاحظة ما وقعت فيه السلطة من اتجاهات سلطوية عندما تشبثت بالتنظيم السياسي الواحد وأقدمت على تحويل سائر الأحزاب إلى واجهات بعدما

(١) محمود شلتوت: من توجيهات الإسلام، دار الشروق. الطبعة الثامنة ١٩٨٧م.

فرغتها من كل مضامين العمل الحزبي الصحيح؛ لأن الاتجاهات السلطوية تميل بطبيعتها نحو معارضة الاستقلالية، ولا تسمح بها إلا في أضيق الحدود.

والعقد الاجتماعي يمكن أن يكون انطلاقة لمرحلة جديدة كإضافة يمليها الموقف التاريخي الراهن، ذلك أنه علامة لدور جديد يجد فيه الإنسان المصري نفسه ويحترم ذاته ووضعيته. فليس العقد مجرد انعكاس واقعي وحقيقي للتاريخ المشترك لمكونات الأمة وعناصرها أو حتى انعكاسًا صادقًا لوحدة الأماني والآمال، ولكنه وسيلة كشف جديدة لهموم وجودنا الإنساني، ولكيفية التعامل معها، فهو بمثابة بعث جديد للذات الوطنية الواعية مما يعتبر بحد ذاته امتداداً لتيار الوطنية المصرية.

وإذا كان البعض قد ذهب إلى أن حالة التخلف التي يمر بها المجتمع هي بسبب الذوبان في الماضي والذوبان في الآخر[1] ، فإن معنى العقد هو الوجود، والوجود معناه كما يذهب عبد الرحمن بدوي الحضور Presence . وهذا البعد الفلسفي للعقد يقوم شاهداً على أننا موجودين فوق الساحة، ليس كمستقبلين أو متلقين ومرددين، وإنما كفاعلين ومؤثرين، فالعقد هو عملية تأصيل للديمقراطية السليمة ولاختيار الحاكم ونظام الحكم، ومن ثم فهو يعبر تعبيراً بليغًا عن التحول الكبير في المجتمع، وعن حقيقة أن هناك الآن من يقول، وهناك من يسمع، كما أن هناك من يفكر، وأن الأفكار تجد صدى لها وطريقها إلى التنفيذ الذي تعود آثاره على المجتمع. مما يعني أننا نستمد قوتنا من عمق ذواتنا بما يفصح عن إمكانية جديدة لتجريد السلطة وأدواتها من أمضى أسلحتها التي تزعم أن وعيها وقرارها إن هما وعي وقرار الناس جميعًا. . وهو ادعاء من الواضح أنه مليئ بالترخص والتزييف لا هم لأصحابه إلا عزل القاعدة عن حركة المجتمع. فالعقد سبيل ليس إلى التكامل فحسب، ولكنه السبيل لتحقيق كل الممكنات في الحاضر وفي المستقبل، مع بروز عمق شخصية مصر ببعدها التاريخي العربي والإسلامي.

إن وجود هذه الأبعاد والظروف الدقيقة تفرض علينا الاهتداء بالتنظير بغية إثرائه من خلال تفاعله مع الواقع، حتى يمكن إعادة إنتاج ما تسفر عنه هذه العلاقة

---

(١) غالي شكري، أقواس الهزيمة (وعي النخبة بين المعرفة والسلطة) دار الفكر، القاهرة، ١٩٩٠، صفحة ٢٧، ٢٩ .

التي تعتبر السبيل الأمثل لإعادة إنتاج التراث في ضوء استبصار حركة جدل الفكر مع الواقع على نحو صحيح.

وفي ظل هذا التوجه يخطئ من يظن أن فكرة العقد فكرة جديدة فهي من أقدم الأفكار السياسية والقانونية اللازمة لقيام أي شكل من أشكال الحياة الاجتماعية والسياسية المنظمة. وإن كان تطور الفكرة وظهورها بمفهومها الحديث ذي الطابع المنهجي الذي يتخذ شكل النظرية المتكاملة يرجع ولاشك إلى توماس هوبز Hobbes (١٥٨٨-١٦٧٩) وجون لوك Locke (١٦٣٢-١٧٠٤)، وجان جاك روسو Rousseau (١٧١٢-١٧٧٨) الذين اعتبروا أشهر ثلاثة ارتبطت أسماؤهم بالنظرية، وإن لم يكن معنى هذا أنهم كانوا الوحيدين الذين قالوا بالعقد؛ لأن هناك العديد من الأسماء من أمثال فرانسيسكو سوربز Suarez الذي كان في القرن السادس عشر (١٥٤٨-١٦١٧)، والفقيه الهولندي الشهير هيجو جروثيوس Grotius (١٥٨٣-١٦٤٥) وجوهانز التوسيوس Althusius (١٥٥٧-١٦٣٨) حيث توصلوا جميعًا إلى نتيجة واحدة مؤداها أن الفرد هو الوحدة الرئيسية التي ينبني عليها العقد، فكسب بذلك حريته المدنية دون أن يفقد سوى حريته الطبيعية[1] ، وتلك في الحقيقة هي القيمة الأساسية التي تنطوي عليها نظرية العقد الاجتماعي، التي تقدم من ناحية تفسيرًا لأصل الدولة، ومن ناحية أخرى تفسيرًا وشرحًا لعلاقة الفرد بالمجتمع، أو العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وهذه هي الناحية التي تهمنا هنا، على اعتبار أن الدولة قد صارت لا يستطيع أحد إنكارها حتى أولئك الذين نظروا إليها كشر لابد منه.

ولا شك في أن روسو يمثل موضع القمة بين عمالقة المفكرين والفلاسفة الذين ساندوا الاعتقاد في الديمقراطية الحديثة، وآمنوا بقدراتها اللامحدودة في تنمية الأفراد والمجتمع وتطويرهما.

في عام ١٧٦٢ نشر كتاب العقد الاجتماعي الذي توج به روسو دفاعه المجيد عن حقوق الإنسان ونضاله المتصل ضد الديكتاتورية(*). وفي الصفحات الأولى نلتقي

---

(1) Contract Social . I . 8 (36-37) II, 4 (46) .

(*) نشر العقد الاجتماعي تحت عنوان طويل هو Du Contract Social Ou Principes du Droit Politique وهو يتضمن ٤ كتب أساسية عالج روسو في أولها الميثاق الجماعي، وفي الثاني حقوق السيادة وحدودها. =

بقضيته الأساسية التي تقول: (إن الأقوى لا تصل قوته أبداً إلى الدرجة التي يصبح بها سيداً على الدوام، إلا إذا تحولت هذه القوة إلى حق Right، وتصبح الطاعة معها واجباً Duty. ولكن حيث أنه لم تعد لإنسان ما سلطة حقيقية على غيره... وما دامت القوة لا ترتب حقاً ما، فإنه لا يتبقى إلا الاتفاقات Conventions أساساً لكل سلطة مشروعة Legitimate Authority بين الناس.. ومنه البدء فقد سعى الناس إلى شكل من أشكال التجمع يحمي شخص ومتاع كل عضو فيه، ويدافع عنه بقوته المشتركة ويتحد فيه كل واحد بالكل، فلا يطيع إلا نفسه.. ومن ثم يبقى حراً مثلما كان من قبل[1].

ولو أمعنا النظر في هذا الموقف لرأينا أن روسو يربط بين ناحيتين اثنتين ربطاً موضوعياً، الأولى أنه لا يعترف بالسلطة النابعة من القسر والإجبار. والثانية أنه اعتبر الاتفاق أو القبول بالإرادة العامة أو الإرادة الشعبية أمراً ضرورياً لتبرير السلطة وممارستها لوظائفها باعتبار أن هذا القبول هو المبرر الشرعي الوحيد لممارسة القوة والسلطان[2] حيث تتضح هنا أبعاد النظام الأخلاقي الذي يعول عليه: فالتحالف الشامل (الإرادة العامة) يستتبعه في المحل الأول أن تصبح الظروف واحدة بالنسبة إلى الكل، حيث أن كل فرد قد وهب نفسه كلية.. ثم إنه لما كانت الظروف متساوية فلن تكون هناك مصلحة لأي فرد أن يغيرها بالنسبة إلى الآخرين.. بل إن هذا التحالف أو الاتحاد لما كان قد تم بين أحرار بدون إكراه أو ضغط، فلن تكون هناك مطالب أو امتيازات خاصة لأية جماعة دون جماعة أخرى، لأنه إذا بقيت مثل هذه المطالب والامتيازات كانت النتيجة أن كل فرد (وقد أصبح في هذه الحال الحكم

- أما الكتاب الثالث فقد عرض فيه للحكومة وأشكالها المختلفة، بينما خصص الكتاب الرابع لمعالجة بعض الجوانب الهامة في الحكومة.

ويعتبر كتاب العقد الاجتماعي أهم آثار روسو السياسية كما يتميز من دون آثاره كلها بأسلوبه الفلسفي المجرد. وقد تمت ترجمة هذا الكتاب إلى الإنجليزية في ١٧٦٣.

انظر في هذا: محمود أبو زيد، جان جاك روسو والعقد الاجتماعي، عالم الفكر الكويتية. المجلد العاشر، العدد الثالث، ١٩٧٨، صفحة ١٩٣ - ٢٠٨.

(1) Contract Social. I. I. (23-24).

(2) Ibid: 1.3. (26,27).

الفصل السادس
قضايا أدبية وفنية معاصرة: ١ - قوالب قديمة واتجاهات جديدة

الحديث عن الفن والأدب هو حديث عن الثقافة؛ لأن الفن والأدب هما جزء من الثقافة، وما ينسحب عليهما ينسحب على الثقافة والعكس صحيح.

وإذا كان صحيحًا إلى حد بعيد أن هناك ما أطلق عليه البعض «أزمة ثقافية» في المجتمع، وفراغًا فكريًا لدى فئات عريضة منه، فيكون هنا مكمن الخطر الذي يستدعي المراجعة وضرورة المواجهة التي لابد أن تكون بالتنوير العقلي لكل أفراد المجتمع بلا استثناء.

وكما جذبت الآداب والفنون الناس منذ القديم وفتنتهم وأيقظت حسهم وشعورهم، كذلك افتتن الناس في الغرب بالعلم الذي أملوا من ورائه نهوضًا سريعًا بحياتهم فمضوا يناضلون لكي يزيلوا من أمامه كل ما تصوروا أنه عقبة تحول دون انتشار المنهج العلمي السليم. وكان في مقدمة هؤلاء العلماء أنفسهم الذين اصطدموا بالكنيسة التي بدا أن تدخلها وسيطرتها على التعليم يسدان الطريق أمام المعرفة(*) .

(*) وتاريخ أوربا حافل بمظاهر الصراع بين العلماء والكنيسة التي أعلنت عداءها السافر للفن والعلم والعلماء وبخاصة بعدما تأكد لها تجاوز العقل أقنعة الفلسفة الهيلينية المتأخرة كما عرفتها مدرسة الإسكندرية، وأقنعة فلسفات العصور الوسطى عمومًا. وقد قابل العلماء هذا الموقف بنظرة بالغة العداء والكراهية للكنيسة وللمسيحية بوجه عام لدرجة أن أعلن مارسيلليو دوبادو Badeau (١٢٨٠-١٣٤٣) في كتابه «الدفاع عن السلم» موقفًا صريحًا هاجم به النظام البابوي الذي وصفه بالاستعمار، ونادى فيه بتحديد نطاق السلطة الدينية ومسئولياتها، ومناديًا بوضع الكنيسة ذاتها تحت سلطة الدولة. ففي رأيه أن المسيحية لا تعدو أن تكون ظاهرة اجتماعية لا يوجد شيء يمنع ضرورة احترامها كدين وحتى تقديس تعاليمها ومبادئها، ولكنها في الوقت نفسه نظامًا أي جزء من الدولة لا ينبغي أن ينفصل عنها. فالدين شيء، والكنيسة بنظمها ورجالها شيء آخر، الأمر الذي أثار عليه ثائرة الكنيسة الكاثوليكية التي سعت إلى التنكيل به. ويمكن الرجوع في ذلك إلى Grant, R. M; Early Christianity and Society . (1978)

وكذلك كتاب Brown الذي قدمه عام ١٩٨١(1981) Brown, P., The Cult of Saints, London. .

ولقد قال البعض أن المعرفة هي طريق القوة: أفلاطون وأرسطو ومن قبلهما سقراط قالوا هذا. والفارابي وابن سينا وابن رشد قالوه أيضًا. ومع أن هذا صحيح تمامًا فقد بتنا نسمع اليوم من يقول: إن قوتنا تتناسب مع معرفتنا. ومع أن هذا بدوره يبدو صحيحًا إلا أنه لا يخلو من إشكالية تثير الجدل؛ لأن هناك في الواقع من يضعون المعرفة في مرتبة تالية للأخلاق وللآداب والفنون، باعتبار أنه لا نفع لإنسانية لا تؤدي إلى تفتح النفس وإلى خير كل أفراد البشر.

ما أقصد إليه من كل هذا هو أن هناك علاقة جدلية بين هذه الأطراف جميعًا وهي علاقة متشعبة ومتداخلة حتى ليصعب الحديث عن أي جنس من الأجناس النوعية في الفن أو الأدب إلا من خلال اعتبارنا للكل الذي يعتبر هذا الجنس أو ذاك جزء فيه، ولكنهما يتبادلان بالحتم الأثر والتأثير.

(١)

من خلال هذه النظرة التي حاولت إجمالها فيما سبق قد يكون بمقدورنا أن نطل على البانوراما الثقافية التي يعيشها مجتمعنا المعاصر الذي هو أساس كل فن وكل فنان، وأن نتلمس مختلف العوامل والقوى التي تعمل فيها، والتي غالبًا ما تتدخل ليس فحسب في تحديد مساراتها بل وفي الأشكال أيضًا والمضامين، لنرى مدى استيعاب الإنسان والجماعة لجدلية الفكر والواقع، وردود أفعالهما واستجاباتهما على السواء، خاصة وأن العقل، كمقوم أساسي من مقومات الشخصية الإنسانية، وميزان صحيح للأمور، لا يستغني عن المعارف والعلوم، ولا عن الدين والقيم والأخلاق، تمامًا مثلما أن العاطفي والوجداني في هذه الشخصية لا يستغني بدوره عن الأدب والفن، على اختلاف وسائطهما وأشكالهما، حتى يتم استواء الشخصية وتوازنها.

حتى وقت قريب، الثلاثينات على أبعد تقدير، كانت الأفكار المطروحة والمتداولة بين جماهير الأدباء والمثقفين عن الأدب والفن والفكر عمومًا تتأرجح بين الثنائيات أو بين مختلف المتناقضات على اعتبار أنها تنتمي إلى فترة تتصف بغير قليل من مظاهر القلق وعدم الاستقرار، مما لم يتح للأعمال الفنية المناخ الذي يساعدها على أن تنضج وليظهر أثرها في الآخرين، وهذا يصدق على الرواية والقصة وعلى الشعر والموسيقى والأدب والمقال والنقد الأدبي على السواء.

ولو رجعنا إلى الوراء قليلاً في محاولة لما يمكن وصفه بأنها نظرة على ما كانت عليه الرواية حتى منتصف القرن الماضـي، وما آلت إليه في النصف الثاني من القرن وبخـاصة في الستينـات وما بعـدها، أمكننا أن نرصـد بعض الخصـائص والملامح الأساسية التي شكلت واقع الرواية والقصة القصيرة في الأدب المصري. فبعد ما كنا نسمع أن هذه الفترة تميـزت بالأعمال الضخمة التي تعكس أسماء العـمالقة القادرين على الخلق والإبداع، تغيرت الأحـوال وأصبح الأدب والفكر مسألة صنعـة ومسألة مهارة، وقدرة على الصـياغة والتركيب. أي أصبح الأدب مـسألة تكنيك وتفوق في امتلاك مقومات هذا التكنيك والتلاعب باستخداماته .

لنتوقف برهـة أمام يحيى حـقي في قصتـه الشهيـرة «صح النوم»، وعبـد الرحمن الشرقاوي (١٩٢٠-١٩٨٧) في «الأرض»، و«الشوارع الخلفـية». كلاهما أعطى ولاشك منظوراً للمجتمع، وللعمل الذي ازدادا أن يتحركا من خلاله، والاثنان نجحا نجاحًا عظيمًا بشهـادة النقاد أنفـسهم، ولكن ذلك النجاح مـا كان يتـهيأ لهـما لو لم يملكان العـقلية (الموهبة) الخلاقـة القادرة على الإبداع: وربما كان الفـارق البادي بينهما أن حقـي جعلته عبقريته أكثر التصاقًا بالرواية التي تفـرغ لكتابتها طوال حياته، على حين جنحت عبقرية الشرقاوي به إلـى نطاقات خارج الكتابة الروائيـة، فعرج على الشعر، ومـن الشعر إلى الرواية، إلى النقد، إلى المسرح الشـعري، ثم الإسلاميات. وقـدم الكثير الرائع في كل هذا. حقي كان عليه أن يخلق النص والشخـوص والأجواء والأحداث التي ربما عبر بها ومن خـلالها، عن نـفســه هو، بينمـا أخذ الشـرقـاوي يرسم ويركب ويعـيد تركـيب الشخصـيات والحوادث التي سينطـقون بها على نحو يتـلاءم مع كل منها كي ينجح في توضيح أفكاره ونقلها. وربما هنا بالذات أصالة الشرقاوي وأهمية شخصياته.

ولا تخـتلف في شيء من كل هذا، الأعـمال الأصـيلة التي قـدمهـا مـحمـد عبـدالحليم عبد الله سـواء المبكرة منها مـثل «شجرة اللبـلاب» (١٩٤٦)، و«القيطة» (١٩٤٧) أو التي كتبها في وقت مـتأخر عن ذلك مثل «من أجل ولدي» (١٩٥٧)، و«للزمن بقية» (١٩٦٨)، وكان مشغولاً فـيها كلها بموضوع واحد هو «الحب» الذي قدمه فـي قالب من الحس المرهف والرومانسيـة الحالمة. ولا يختلف هذا كثـيراً عن أعمال يوسف السباعي الذي كان بدوره مشدوداً إلى مشـاعره وأحاسيسه الرومانسية

منذ أن كـتب «رد قلب» (٥٤)، و«طريق العودة» (٥٦)، و«نادية» (٦٠)، و«جـفت الدموع» (٦١)، و«ليل له آخر» (٦٤).

ولكن ما يسـتحق التـأمل هو أن أصالة كل هؤلاء التي امـتعت الأجـيال بدأت في التراجع حتى كادت تنسحب تمامًا وظهر مـكانها فوق الساحة الأدبية نوعان، أو بالأصح طبقتان من الكتاب الروائيين هما الذين يكتبون لأجل المتعة والتسلية وكأنما هم أدركوا أن القراء لا يريدون سوى إمتاع عقولهم وراحتها واسترخائها، وأولئك الذين شدتهم أحوال الواقع الاجتـماعي وهالتـهم مظاهر التدهور والتـفسخ والانحـلال التي يرونها، فـبدت كتاباتهـم وكأنهم مصلحين يسعـون إلى تشخيص أمراض المجتـمع ووصف الدواء لها. وهذا ما كان يتم في كثير من الأحيان بنبرة عالية أشبه بالوعظ والإرشاد والخطابة.

غـيـر أن هذا المناخ وإن كـان ذات تأثيـر سلبي عـلى الرواية، سـمح ببـعض التحولات في بعض الفنون الأخرى وبخاصة الشعر والمسرح الذي يصاحب دائمًا ما يطرأ على الحركة الشعرية من تغيرات مما جعل بعض النوافـذ تظل مفتوحة لاستقبال ما يشع من الهامات.

المسيرة العامـة للرواية والقصة القصيرة كـان تراجعها قد اقتـرب من حد الجمود: فالأغراض والأهداف والشكل والبناءات والشخصيـات والرؤئ ظلت كلها تقليدية كما هي تقريبًا بمعنى أنهـا ظلت متأثرة بخصائص ومـلامح الفن الروائي الغربي الذي كان منذ أوخر القرن التـاسع عشر[1] مما يعني صراحة أن مضـمون العمل الفني لم يعد مما يهم كثيرًا في مقابل الشكل والصياغة والإثارة حتى يصرف النظر عن تماسك البناء، أو تفككه وعدم استوائه. وهذه واحدة من أخطر المشكلات التي طالما عانت منها الرواية، حيث لا يمكن أن ينفـصل المضمـون عن الشكل، بل إنه يلتحم بالشكل ويفـرضه في النهاية، مما تأدى بعبـقرية الخلق أن تتوارى أمام مهارة الصنعـة و(الفهلوة) في الكتابة، فنمت الصلات بين فئـة من القراء وهذه النوعية من الكتـاب والمؤلفين (من بينهم عدد من النقاد والصحافـيين)، بعدما التقوا جميعًا عـلى نوع من الكتابة ونمطها والغاية التي يتطلبهـا السوق من ورائها، وإن كـان من الصعب القول أن هذه الموجـات الهابطة من

---

(١) أحمد محمد عطية، أصوات جديدة في الرواية العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧، صفحة ٥، ٦ .

الفن الرخيص تمكنت من تلويث المناخ كله وإفساده أمام المبدعين حقيقة من كتاب الرواية والقصة القصيرة، الذين ظلوا يناضلون ليجدوا مكانًا لكتاباتهم وموقعًا لأقدامهم، ليس لأنهم كانوا لابد أن يكتبوا أو يتكلموا، وإنما لأن هناك في العالم الخارجي أشياء كانت تدفعهم دفعًا إلى هذا، وتلح على عقولهم ومشاعرهم أن يرى النور نتاجهم الذي يستمدونه من البيئة الزمانية والمكانية المصرية.

(٢)

أحد الملامح الفارقة في الرواية المصرية المعاصرة يتمثل في عقلانيتها والدلالات العقلية التي تستمد معانيها من الصور الحسية التي يبنيها الفنان، ويهيؤها له دخوله بروح جديدة مجالات النفس وتعرفه على جوانب الطبيعة البشرية، وما يتصل بذلك من ميادين الطب والأمراض الاجتماعية والنفسية والعقلية التي أصبحت جميعها مغرية بالتناول والكتابة عنها، وكان من الممكن أن تصل بهم إلى نتائج طيبة لو لم تكن بعض الأخطاء في التصور والبناء والتناول[١] .

كان حريًا بهذا الاتجاه أن يكون فرصة للتوسع في نطاق الكتابة الإبداعية، إلا أن هذا التوسع المأمول صار محدودًا ليس فحسب بحدود هذه العلوم ذاتها، ولكن أيضًا لضحالة المعلومات العلمية بصددها، والاعتماد على القشور السطحية غير المتخصصة إلا من بعض الأنماط والقوالب والوصفات المستهلكة والتي لم تعد من العلم الحديث في شيء. ويظهر ذلك في الهوة الواسعة التي نجدها إذا نظرنا إلى الأعمال الأوربية التي لم يتردد أصحابها في الرجوع إلى الإخصائيين وذوي الخبرة والمعرفة، فأبدعوا في ولوجهم طبقات الوعي واللاوعي، وفي بناء مواقفهم

---

(١) هذه الاتجاهات والتيارات كانت من أبرز التيارات التي برع فيها الأدب الفرنسي على وجه الخصوص، حيث قدم شارك نوديه Nodier (١٧٨٢-١٨٤٤)، ويروسبير ميرميه Mérimée (١٨٠٣-١٨٧٠) العديد من الإبداعات فبرز الأول في القصة الخيالية Fantastique التي ترتاد عوالم الأحلام ومتاهات اللامعقول وتلك المواقف الغريبة المليئة بالضياع وبالجنون على ما نجد في روايته La Feé aux Mittes (١٨٣٢) التي نجح عن طريقها في الإقناع بأهمية اللاوعي واللاشعور في إدراك السلوك الإنساني والتعرف على جذور المعتقدات والخرافات والأساطير، على حين استعان الثاني بالظواهر غير المألوفة واللامتوافقة، وبالخوارق على النحو الذي عكسته روايته La Vénus d’Ille وركز فيها على العواطف والانفعالات الشاذة والغريبة في داخل النفس البشرية.

وشخوصهم في ضوء ما أرادوه من حالات رسمت حركاتها وبيئاتها بشكل طبيعي (إذا صح التعبير) لا افتعال فيه، بدلاً من الكثير الذي نشاهده من حالات الدروشة وتزييف الحقائق العلمية وقلبها إلى صنوف من الدجل والشعوذة والتهريج.

غير أن هذه القضية لا تشغل البال تمامًا مثلما تشغله قضية أخرى نعتقد أنها تستحق التأمل والتعليق. فليس من شك في أن هناك من الاتجاهات ما تبلورت وظيفتها في تصوير الحياة ونقلها نقلاً أمينًا كالطبيعة Naturalism مثلاً والواقعية Re-alism على ما بينهما من فوارق ذاتية. إنما المهم هنا هو ما يشير إليه هذان الاتجاهان من فكرة الوحدة. أقصد أن هذه الفكرة إذا كانت فيما سبق تتطلب من المؤلف أن تكون كل شخصية من شخصياته موضع اهتمام واعتبار فيمضي يتابعها منذ البداية حتى النهاية، وكان ذلك غالبًا ما يؤدي إلى ما أصبح معروفًا بالنهايات السعيدة التي كان ينتهي بها كل عمل. فقد خلق التطور الاجتماعي العديد من «الوحدات» التي تدخل في سياق العمل الفني اجتماعية كانت أو اقتصادية أو سياسية.

ففي كل الأحوال أصبحت الظروف ذاتها ومنطقيتها، وواقعيتها هي التي تحكم توجه الشخصية وتطورها ونموها على المستويين الاجتماعي والسيكولوجي. وهذا معناه أن الأحداث ذاتها والسلوكيات هي ما يلحقها التغير والتطور وليست الشخصية في ذاتها كملامح أو كيان.

ولا جدال في أن هناك من الكتاب من هم على دراية بتلك الوحدة التي أطلقوا عليها الوحدة البيوجرافية التي عادة ما كانوا يستقونها من الكتابات والمؤلفات التي تدور حول الشخصية للتعرف على بناءاتها ودينامياتها، ويبقوا مرتبطين بها من المولد حتى النهاية من خلال العديد من الأفعال. ولكن هذا لم يمنع وجود بعض الأعمال التي حاولت التمرد على هذا التناول والأسلوب بالاقتراب بشكل أكبر من طبيعة التقلبات الداخلية التي تمر بالشخصية أو التي تفرض عليها من الخارج: ولكن النجاح لم يكن حليفًا لهذه المحاولات على الرغم من توافر الأعمال الناجحة في الأدب الفرنسي والإنجليزي على وجه الخصوص ونتيجة لهذا فقد ظل النتاج الفني في مجال القصة القصيرة محصوراً على الاتجاهات التقليدية التي برز منها على وجه الخصوص الاتجاه التقليدي الذي

نجده عند محمود تيمور ومحمود البدوي وعبدالحميد جودة السحار وثروت أباظة، وكذلك الاتجاه الواقعي (الفريد فرج وصلاح الدين حافظ وسوريال عبد الملك) والاتجاه التعبيري (حقي ويوسف الشاروني) والاتجاه التجريدي الذي يمثله نجيب محفوظ ومحمد جبريل ونعيم عطية. وعليه فلا يمكن القول أن عملية الخلق الفني هي أسيرة هذه الاتجاهات وحدها فحسب، أو أن هذه الاتجاهات تمثل تمييزات قاطعة وحاسمة لا تداخل أو تماس بينها، وإنما هناك في الواقع العديد من التجارب الفنية التي لونت هذه الاتجاهات ذاتها بألوان أخرى جديدة، بينما كونت بعضها الآخر روافد كتب لبعضها غير قليل من النجاح .

غير أن الأديب الواقعي بعد الثورة، كشف عن مفارقة عجيبة قياسًا بما كان قبلها. وتكمن خطورة هذا في أن الكتابات الاشتراكية كانت من حيث اختيارها القصة أو الموضوع أو حتى التناول، لاتزال تتم من منطلق رأسمالي، وكان الكتاب والفنانين وكأنهم لم يتمثلوا بعد (على المستوى الواقعي والذهني، وعلى مستوى الممارسة والتنظير)، عمق التحولات الجارية في المجتمع، ولهذا كان إنتاجهم حتى ما بعد الخمسينات يشكو انفصامًا بين الفكر والواقع، فجاءت كثرة من الأعمال أشبه بالهجين المشوه والممسوخ بشكل ملحوظ.

وللحق أنه عند هذا المفترق برزت أصالة الاتجاه التعبيري بصفة خاصة، فقد تبلورت تجربته الفنية المبدعة التي ازدادت عمقًا باعتمادها على ما تدركه وتشعره الذات المبدعة وذلك بعكس تجربة الخلق الواقعي، التي ظلت تعتمد أساسًا على التأثيرات الخارجية. ونزولاً على مقدمات هذا الاتجاه التعبيري الذي تصفه المعاجم الفنية بأنه البحث عن تعبيرية الأسلوب، والتخلي عن النزعة الطبيعية الكامنة في الاتجاه التأثيري من أجل أسلوب بسيط مشبع بأثر انفعالي أكبر، تفتحت قرائح ووجدانات نخبة من الشباب المثقف المهموم بواقع المجتمع والذين يقلقهم ما قد يجيء به الغد المجهول، فتدفقت عقولهم وأحاسيسهم في أعمال كانت لها قيمتها الفنية العالية من بينها أعمال يوسف إدريس وكامل زهيري وإدوار الخراط وصالح مرسي وأحمد الشيخ وغيرهم.

(٣)

ويبدو أيضًا أن خشبة المسرح المصري لم تتطور كثيراً عما كانت عليه قبل الستينات، وهذه وضعية تثير أكثر من علامة استفهام؛ لأنها مخالفة لأي توقع يكون صاحبة على شيء من القدرة على استيعاب واقع الأمور.

كانت هناك في الستينات العديد من التغيرات، كما أن هزيمة يونيو وتأثيراتها كانت كفيلة - بحد ذاتها - بزلزلة كل شيء من مكانه، وأن تكون بداية لبعث آخر جديد. ولكن الشيء الذي يدعو للدهشة ويستعصي على الفهم هو أن شيئًا من هذا لم يحدث. بل على العكس حدث أن تمزقت كل جنبات الواقع وتفرقت كل الاتجاهات دون أن تستطيع، ربما من هول الصدمة وفقدان التوازن، أن تتلمس طريقها، وأن تجمع على شيء محدد وواضح يمكن أن يكون بداية للفعل والتغيير.

الشي الوحيد الذي أجمع عليه المسرح المصري آنذاك، هو أنه ثمة أزمة عنيفة ضارية في باطن المجتمع توشك على الانفجار. وحتى هذا كان مجرد إجماع أخرس تلفه السلبية والغموض.

ما أريد أن أقوله هو أننا اكتفينا بإعادة تمثيل التهويمات والأفعال ذاتها والصرخات التي توجهنا بها إلى حرب يونيو. ارتفعت الأصوات، وعلت الصيحات، وبحت الحناجر بالوعود، واهتز الكون بالضجيج، لكن أحدًا لم يسمع شيئًا لأن كله انحبس في الداخل وغرق ومات مع تقطع الأنفاس. كيف؟ ولماذا؟ إنها الأسئلة الخرساء ذاتها التي لم تزل تبحث بلا طائل عن جواب.

في السنوات القليلة بعد الثورة كان المثقفون مشغولين بالبحث فيما كان يسمى تدهور المسرح المصري الذي كان يمر أيامها بحالة مزرية من التدهور والتخلف. ويذكر مؤرخو الحركة المسرحية أن هذه الحال كانت شبه مزمنة إذا اختلف عليها منذ الخمسينات الأول ثلاثة نقباء للممثلين هم أصلاً من كبار الفنانين (يوسف وهبي وزكي طليمات وأحمد علام)، ولكن دون جدوى؛ لأن أحوال المسرح وأحوال من يعمل فيه من فنانين وعاملين ازدادت سوءاً بعدما انخرط الجميع في التقاذف بالتهم ولوم بعضهم بعضًا .

وللإنصاف إنه لو لم يكن تدخل الدولة الذي جاء متأخراً لإنقاذ الحركة الفنية عموماً وإعادة تنظيمها، بإنشائها مؤسسة السينما ومؤسسة المسرح وبعض الشركات التابعة لهما ضمن القطاع العام، وكذلك بعض الفرق المسرحية الرسمية إلى جانب فرق القطاع الخاص التجارية لما كان ممكناً أن تنفرج الأزمة حتى على المدى الطويل، فما كان يمر بعض الوقت حتى تعود سحب الأزمة للتجمع في سماء الفن المسرحي، والحركة الفنية بأنواعها المختلفة عموماً، من جديد. والسبب الذي كنا ندور من حوله دون أن نجهر أبداً به هو أن الإجراءات - الإصلاحات تجاوزاً - لم تكن حقيقية، وكان الأمر كله أشبه بالمسكنات التي لا يصل مفعولها إلى مواطن ومكامن الداء. ولأن تدخل القطاع العام وتحويل الحركة الفنية إلى قطاع حكومي، وسيطرة عقلية الموظف على الحركة الفنية المسرحية والسينمائية مما أغرق كل شيء في متاهات اللجان ومكاتب المستخدمين، إضافة إلى الأعباء المضاعفة التي لم يكن بالإمكان أن يتحملها الجسد المريض.

وإذا كان هذا الواقع المتأزم يعكس عمق الحيرة والتخبط والانهيار، فإنها لم تنجح في القضاء قضاءً مبرماً على البقية الباقية من مناعة الجسم المريض.

إن المصائب والكوارث والهزائم ليست أبداً نهاية الحياة ولا نهاية الشعوب؛ لأنها ليست قدراً لا مفر منه. وقد قال الشابي من قبل: «إذا الشعب يوماً أراد الحياة فلابد أن يستجيب القدر»، وإذا كانت القضية هي إذن إرادة الحياة فكيف ياترى هذه الإرادة تكون؟ ولأية حياة أيضاً تكون؟

لاشك في أن مصر تعيش الآن ثورة من أخطر الثورات في تاريخها هي ثورة كل فئات المجتمع مثقفين وغير مثقفين، وفي الصدارة منهم الشباب على وجه الخصوص. إنها ثورة التحول السليم إلى الحرية والديمقراطية، ثورة الوعي إذا صح التعبير التي لا تستهدف مجرد إصدار الحكم بعدم الرضى عن جانب أو آخر من جوانب المجتمع، وإنما تشيع في كل ناحية واتجاه، وتهدف أساساً إلى تغيير المجتمع المصري والثقافة المصرية، ولكل ما فيهما من اجتماع وسياسة واقتصاد لإعادة البناء وفق الرؤى الجديدة والفكر الجديد.

في مقال لها كتبت بسمة البطريق في نهاية الثمانينات تقول: «إن الفن المسرحي هو نتاج تطور ثقافي وفكري واجتماعي، ولا يضيف التطور التكنولوجي والصناعي إلا إمكانات طفيفة لقدرة الكلمة على التأثير»[(١)] .

وحول هذا المعنى نفسه ذهب محمد سلماوي في معرض حديث له عن مفهومه للمسرح «المسـرح هو المواجهة، هو الاقتحام، وهو إيقـاظ الوعي؛ لأنه أكثر من أي شيء آخر فعل اجتماعي بقدر ما هو عمل فني»[(٢)] .

ثم وجدنا رائد مسرحنا العربي توفيق الحكيم[(*)] يتحدث عن ملامح التخلف في فننا، ويضع يده على آفة بارزة في هذا التخلف فيقول: «نحن لم نزل في حاجة إلى تأكيد أنفسنا وتحقيق ذاتنا وإقناع النفس والغير بأصالتنا. ومن الطبعي أن نظن أن هذه الأصالة يجب أن نبـحث عنها في ماضينا أو بـيئتنا أو تراثنا الشعـبي أو نحو ذلك. ولكن الشعوب الراسخة في الحضارة ليـست في حاجة إلى تأكيد ذاتها. لذلك فهي ترى الأصالة في الامـتياز وحده، ولا يهـمها أن تستـعير من أي جهـة». ويستطرد الحكيم فيـقول عن الأصالة في الفـن: إن الأصالة في الفن والطبيـعة ليست مـجرد الانكفـاء على الذات وحبـسها في ظـل أرض واحدة، وبيئـة واحدة، ولكنـها في العبقرية الخلافة التي نستطيع أن تحـول «الاستنبات» إلى أصالة. فالاستنبات هو أهم منابع الأصالة في حقل النضال الإنساني.

وسواء اتفـقنا مع هؤلاء أم لم نتفق، فـإن المهم هو أنهم وضعـوا أيديهم على جوانب وعلى أسباب حقيقية لتـخلف واقع الحركة المسرحية. وأية محاولة للنظر في بعض أوجه المسرح المصري المعاصر، وفي مختلف الأساليب والاتجاهات التي تكتظ بها الحركـة المسرحية والفكـرية بوجه عام، سوف نكشف عن أننا مـازلنا نبحث عن شخصيتنا المسرحية، أو قالبنا المسرحي بتعبير آخر.

---

(١) نسخة أحمد البطريق، الفـن السينمائي والفن المسرحي: دراسة نقدية مقارنة لعنصـر التأثير. مجلة المسرح، العدد الخامس (يناير، فبراير، مارس) ١٩٨٨، صفحة ٢٦ .

(٢) محمد سلماوي، المرجع السابق نفسه، ص ١١٦ .

(*) من بين إنتاجه المسرحي الهـائل أحب أن أذكر «السلطان الحائر» (٥٩) التي تمثل قمة في مسـرحه لأنها تجمع بين المعالجة الفنية لمشكلة حقيقية وبين التيار الدرامي المحكم الذي يمتاز بالحبكة والحركة والمفاجأة والتشويق. وعمومًا يمكن الإحـاطة بنظريته في الاسـتنبـات الذي اعتـبره منبع الأصـالة في الفن بالرجـوع إلى «جلسة مع توفـيق الحكيم»، العدد الثالث، السنة الأولى من مجلة المسرح، مارس، ١٩٦٤ . الصفحات ٨ وما بعدها .

إن العلامة الفارقة في الأزمة تتمثل في أنها بالرغم من انتقالها من مرحلة تلو مرحلة ابتداء من الشكلية التي تسعى إلى تحقيق قيم جمالية مجردة، إلى الواقعية بتعريفاتها وأنواعها المختلفة، إلى الواقعية الرمزية التي قالوا إنها تلتزم بالواقع وتسعى إلى التأثير فيه، فإن معظم الأعمال قد فعلت هذا دون الارتباط بموضوع أو مضمون يعبر عن أحداث الواقع الاجتماعي والسياسي، بمعنى أنها في بحثها عن الخصائص الفنية للأشكال المسرحية، والإطار التمثيلي بوجه عام قد ظلت أسيرة الأشكال التقليدية، ولم تنبثق من الواقع الاجتماعي لاستلهامه وللإفادة من حيويته وديناميته، وأيضًا دون أن تعير الجدلية الدائمة بين وقائعه وأحداثه والعملية الفكرية أي انتباه جدي. رغم أن الفن المسرحي يقوم أساسًا على الجدل، وعلى الصراع اللذان يولدان الحركة في المسرحية، بدلاً من أن يظل المسرح - مثلما هو حادث- مرتعًا للركاكة والميوعة والتفاهة والإسفاف بغية استجداء الجمهور بالحيل اللفظية والإيقاعات الرنانة والنكات السخيفة والمبتذلة في أحيان كثيرة. هذا إذا لم نذكر موجات الخلاعة والعري والابتذال التي انتقلت عدواها إلى عوالم الموسيقى والغناء التي باتت بدورها تردد الألفاظ والمعاني والصور والبكائيات والحركات ذاتها؛ ناهيك عن جهود الإذاعة والتلفزيون والفضائيات التي اقتحمت البيوت، لا نقول في غيبة القانون، وإنما في غيبة الدولة حامية القيم والأخلاق، فأغمضت عينيها وتركت الأمور تسير وفق هواها دون حسيب أو رقيب، ولأن السوق والجمهور «عاوزين كدة» كما يقولون.

إنها كذبة أطلقوها وصدقناها، فالجمهور ليس كما قالوا. صحيح أن الفن (وله تعاريف كثيرة في الحقيقة) نشاط أو عمل يستهدف الإنسان به إثارة الشعور بالجمال وتوفير المتعة الجمالية، ولذا فإنه ينقسم بوجه عام إلى فنون تشكيلية جوهرها السكون والمكان، وفنون يطلقون عليها إيقاعية جوهرها المكان والزمان. وصحيح أيضًا أن الفن تعبير جمالي خارجي عما يحدث في النفس من بواعث وانفعالات وأحاسيس وتأثرات بفعل الخطوط أو الألوان والحركات أو الأحداث أو الألفاظ، ولذا فهو تعبير جمالي يهدف إلى رجفة النفس بإثارته الشعور بالجمال. كل هذا صحيح، ولكن الصحيح أيضًا أن المسرح بصفة خاصة له دور متعاظم في إحداث التغيير سواء تغيير الأفكار والاتجاهات أو الرؤى والمواقف.

لهذا قال كبار مؤلفي التراجيديا اليونان اشيلوس Aeschulus (٥٢٥-٤٥٦ق.م) وسوفوكليس Sophocles (٤٩٦-٤٠٦ ق.م)، ويوربيدس Eurpédes (٤٨٠ - ٤٠٦ ق.م) أن لغة الدراما هي لغة السلوك وليست لغة الحكى والسرد وأن الأصل فيها هو الحدث وليست القصة.

وحتى في عصر النهضة الأوربية التي بزغ في سمائها وليم شكسبير Shakespear الذي مثل ثورة فكرية غيرت كثيراً من تكنيك التناول المسرحي بخروجه على الوحدات الأرسطية المتعلقة بالزمان والمكان والحدث، فقد ظلت وحدة الموضوع بمثابة العمود الفقري في بناء المسرحية الناجحة، وإلا أتت متفككة ومتعارضة ومتناقضة. وحتى إذا ما وجدت موضوعات ثانوية إلى جانب موضوع المسرحية الأساسي فإنما لأجل تعزيز ذلك الموضوع وإبراز عنصر الصراع الذي لا غنى عنه. ونتيجة لهذا ضياع الأثر العام للمسرحية لكثرة الموضوعات الفرعية والتفريعات التي لا رابطة لها بالموضوع الأصلي الذي يعتبر صلب العمل وجوهره[١].

ولكن يبدو أن الكثيرين من فنانينا أصيبت ذاكرتهم بالضعف والوهن فنسوا كل هذا، أو ربما تناسوه، كما أنهم نسوا في الوقت نفسه حقيقة أن المسرح تعبير كثيراً ما يكون رمزاً عن أحداث واقعنا الاجتماعي والسياسي، وليس وسيلة للتعمية أو للهرب من مسئولية الكلمة أو الحدث المباشر، وأنه أداة للتركيب والتكثيف والدفع الدرامي، خاصة في عالم اليوم الذي أصبح شبيهًا بغابة من الرموز والأرقام والأحلام والأساطير مما جعل واقع المسرح أشد غموضًا.

ولعل من المفارقات الغريبة التي يعيشها المسرح منذ سنوات أن الجمهور نفسه أخذت أعداد غفيرة تنفض عنه وتتحول إلى ألوان وأساليب أخرى من التسلية، وتقضية الوقت، ليست كلها للأسف بريئة أو أخلاقية. وهذا في ذاته ظاهرة غير صحية على أي الأحوال. وإنما الأغرب منه أن الجمهور الحديث، وأكثره من الشباب أصبح يستمتع أكثر بالأعمال القديمة التي كانت قبل الثورة التي كتبها خصيصًا للمسرح أدباء كبار، وقدمتها فوق خشبته أسماء فنانين وفنانات ضخمة كانت لهم

(١) سمير سرحان، المسرح المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦، صفحة ١١٧ .

شهرتهم واحترامهم، وإن كانت الأجيال المعاصرة لم يشاهدوهم وربما لم يتعرفوا عليهم إلا بالقراءة فقط أو السماع. أما الكبار فلم يعودوا يخفون حنينهم إلى أيام زمان وإلى الزمن الجميل كما يصفوه.

هذه المفارقة تستحق البحث والتحقيق؛ لأن المنطلق يقول إن البيئة الجديدة التي يعيش فيها الإنسان المصري إذا كانت تتطلب نوعًا جديدًا من الاستجابة المسرحية، فلابد أن تكون هذه الاستجابة للواقع الذي من المفروض أن يتفاعل المرء معه. وإلا كان عدم حدوث هذا معناه وجود خلل عظيم[١] .

(٤)

ولكي تتكامل النظرة إلى واقع الحركة المسرحية المصرية يلزم اعتبار المسرح السياسي وما يتداخل معه ويختلط به مما أطلق عليه المسرح الغاضب أو مسرح الغضب، وهما المسرحان اللذان يعتبر القطاع الخاص هو الفارس الذي يكاد يتفرد بتقديمها للجمهور. ويدفع إلى هذا أمران، أولاً: أننا لا نريد أن نقفز من فوق السطور إلى تعميمات غير صحيحة نتيجة استقراء الحركة المسرحية استقراءاً ناقصًا قد يؤدي إلى نتائج وأحكام خاطئة أو مضللة، وثانيًا: لأن هذين المسرحين يمثلان وبخاصة في السنوات الأخيرة، عصب الحركة المسرحية في القطاع الخاص. أما لماذا القطاع الخاص بالذات، فربما لأنه يكاد يكون أكثر أشكال المسرح حرية، وأنه يمثل اليوم الأنفاس اللاهثة الأخيرة للحركة المسرحية كلها. وثالثًا، لأن المسرحية على مستوى التنظير والممارسة تتداخل مفاهيمها وتختلط رغم الاختلاف البين بين أسس وشروط كل منهما، بالرغم من انطلاقهما من أرضية أو خلفية واحدة، هي الواقع الاجتماعي نفسه. وأخيراً، لأنه من خلال نشاط المسرح السياسي في القطاع الخاص يتضح بشكل واقعي ملموس طبيعة العلاقات بين السلطة والجمهور والمثقفين، وأبعاد الدور الذي تلعبه الصحافة المصرية كجسر بينهما كثيراً ما يجد نفسه مشاركًا ومتأثراً في الوقت نفسه بكل ما يجري على الساحة من مواقف وعلاقات .

ولعل ما يثير الدهشة حقًا أنه لا يوجد حتى اليوم اتفاق على مفهوم الغضب من ناحية، ومفهوم السياسي من ناحية ثانية، وبالتالي عدم تحديد إطار لأي منهما.

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٦٨ .

ويستند الخلاف فيـما يتعلق بالمفهوم الأخير (السـياسي) وفي الدور الذي يقوم به في التعبير عن الجماهير وفي التغيير وهو ما يوجز الخلاف ما بين مفهوم المسرح السياسي ومفهوم السياسة في المسرح.

بوجه عام يمكن القول أن النقد والأدب والفن والإخراج المسرحي كله يفرق بين المسرح السيـاسي كمؤسسة مسـرحية فكرية معاصرة بدأت منذ أواخـر القرن التاسع عشر في ألمانيـا على وجه الخصوص، ثم وصلت إلى اكتـمال صيغتهـا أدبًا وعرضًا فوق خشبة مسرح برخت التعليمي والملحمي على وجه التحديد.

بيد أن هناك التوعـية الأخرى من تناول السياسـة في المسرح والتي يمكن القول أنها صـاحبـته منذ نشـأته، فكان مؤسـسو المسرح الإغـريقي يتناولون الموضـوعات السياسية والاجتماعية منذ مسرحياتهم الأولى. وهو مازال ساترًا إلى اليوم.

في بلد مثل (تشـيكوسلوفاكيا) منذ سنوات كـانت الدراما السياسـية التي أحدثت التحـولات الجذرية في هذا البلد نتاجًـا للثورة الثقافـية والفكرية التي تزعمـها الكاتب المسرحي، فاتسلاف هافل الذي تتنقل بسبب نشاطاته السـياسية في عدة لجان وحركات وطنية وشارك في أحـداث نوفمبر ١٩٨٩ التي مهـدت للثورة، وقد اختيـر (بعد عودة الديمقراطية) رئيسًا لجمهورية تشيكوسلوفـاكيا من مجلس النواب الفيدرالي التشيكي في ديسمبـر من العام نفسه. وعندمـا زار هافل مصر قبل هذا التاريـخ بسنوات عرضوا له مسرحية «المذكرة» أو «لغة الياتادب» في ١٩٦٨ فوق مسرح المائة كرسي.

هذه المسرحية كانت نقدًا عنيفًا لعيـوب التطبيق الاشتراكي التي تقف على قمتها البيرواقراطية والنزعـة البوليسية كنمطين لا يحميان المجـتمع ويخنقان روح الإنسان. ولكن حدث أيامها أن هاجمها بعض النقاد والأدباء بحجة أنها لم تكن - من وجهة نظرهم- نقدًا للاشتراكية بقدر ما هي هجوم عليها.

وعلى أية حال فـإن المسرح السيـاسي في مصر يتوزعـه اتجاهان رئيسـيان يمكن رصد ملامحهما الأساسية على الأقل. فمن ناحـية هناك من يضيقون المفهوم تضييقًا واضحًا، ويذهبون إلى أن النص المسرحي، وكذلك العرض يجب أن يقوما بالدرجة الأولى على قضية أسـاسية في العلاقة بين الحاكم والمحكوم والتوجهـات السياسية.

مسرحية «المخططين» ليوسف إدريس تناولت منهج تأسيس النظام السياسي، وكان يعارض فيها بشكل أساسي نظام الثورة ونظام الحكم المطلق، والتزام الخط الواحد الذي هو الاشتراكية، وذلك من منطلق ليبراليته التي تدعو إلى تعدد الخطوط في النظام وفي الفكر. كذلك مسرحية «عسكر وحرامية» كانت تقوم على أساس سياسي اقتصادي وهو توضيح معنى الاشتراكية وأحداثها، وتتضمن دعوة لأصحاب المصلحة في الاشتراكية إلى اكتشاف أعداء الاشتراكية ووسائلهم في محاربتها. هذا بالإضافة إلى أن هذا المسرح ينبغي أن يطرح القضايا الآنية المعاصرة، وإلا لو طبقنا عليه نظرية البعد الزماني التي تنطبق على المسرح التقليدي في عمومه لأصبح الآن مجرد اجترار للماضي لا فائدة منه، على حين أن رسالته الأولى المناقشة والحوار بين جمهور المسرح والمسرح في محاولة للوصول إلى سبل رفع جوانب الظلم الإنساني عن طريق الاهتمام بقضايا الإنسان ومناقشة همومه ومشكلاته من قبيل مشاكل الحرية والديمقراطية والعلاقة بين الحاكم والمحكوم والحرب والسلام وما شاكل هذا.

ولكن هناك من الناحية الثانية من يرون أن المسرح السياسي يجب أن يكون أعم وأشمل في تعريفه وفي نطاقه وبخاصة في الوقت الحاضر حيث تداخلت الأبعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية الثقافية... إلخ، حتى أصبح من الصعب فصل أحدها عن الآخر نظراً لأنها جميعًا تتبادل الأثر والتأثير وتكون في النهاية الهيكل الاجتماعي الذي تعمل كلها من خلاله.

هذه الرؤية معناها أن أية قضية تطرح على المسرح أيًا كان نوعها إنما هي في صلب المسرح السياسي، ومعناها أيضًا أن أي مسرحية جادة تعالج القضية أو موضوعًا ما هي في صلب المسرح السياسي. وبذلك يمكن القول أن مسرح نعمان عاشور مثلاً وهو مسرح اجتماعي بالدرجة الأولى، ولكنه يتناول في كل مسرحية قضية أساسية من القضايا التي تفرزها البيئة الاجتماعية، وإن كان مثل هذا المفهوم الواسع لا يعني في النهاية إلا شيئًا واحداً مؤداه أن المسرح المصري هو إذن مسرح سياسي بكل المواصفات طالما أنه معنى بتقديم العمل الجاد والقضية الجادة.

وبعيداً عن الرغبة في إطلاق الحكم على هذا الاتجاه أو ذاك فإن الشيء المهم فيما أعتقد يتعلق بمشكلة الشكل الذي يتم العمل الفني من خلاله. وبداية لابد من

التسليم بأن الشكل قد طرأ عليه العديد من التغيرات وبخاصة خلال العقود الثلاثة الأخيرة. ولابد أيضًا من القول أن الشكل المسرحي للمسرح السياسي هو شكل معروف، ولكن يلزم أن تتوافر فيه بعض المقومات والمواصفات الحديثة التي مازال بعضها يغيب أحيانًا لظرف أو آخر رغم أن الأصل هو أن يكون هناك مسرح ثم تقدم السياسة من بعد ذلك .

معنى هذا أن المباشرة التي توجد في المسرحية، وانشغالها بمناقشة قضية من البداية إلى النهاية، وهذا كثيرًا ما يوجد إلى جانبه بعض الموضوعات التي يطلق عليها «سياسة» ولكنها تناقش العديد من القضايا بالطريقة المباشرة ذاتها تجعل الأمر كله أشبه بالمقالة الصحفية التي تتحول إلى مقالة مسرحية، ولكن بدون وجود لمقومات المسرح التي تؤدي إلى مضمون معين له القدرة على إرسال شحنة إلى المتلقي كي يرغب في التغيير، وتضيع بذلك الغاية من العمل كله في آخر الأمر.

غير أن مشكلة الشكل في المسرحية السياسية لها جانب آخر لا يقل في الأهمية، يتصل مباشرة بما يسود المجتمع من أجواء الحرية والديمقراطية. فالكاتب إذا ما توافرت هذه الأجواء يلجأ ولاشك إلى واقع اللحظة بمعنى أنه لا تعود به حاجة إلى المداراة أو المداورة واللف والدوران، بل وقد لا تعود به حاجة إلى أن يلجأ لا إلى اللاشعور ولا إلى الرمز طالما يستطيع قول ما يريد.

ومادمنا بصدد هذا فلابد أن نسجل أن هذه المشكلة إنما تتفاقم إذا ما اتصلت بالعصر الشمولي الذي يخضع فيه الفرد لقهر السلطة وبطشها. لن أكرر ما سبق أن ردده النقاد وقالوه كثيرًا من أن الفنان المصري في مختلف العصور كان يلجأ إلى نقد مثل هذه السلطة ومهاجمتها، وأنه تحمل الأمرين جراء هذا.

ولكن لأن المسرح بطبيعته فن إبداعي لجأ الفنان إلى الأسطورة وإلى التاريخ والرمز والإسقاط كمحاولة منه لتجنب السلطة التي تقف له بالمرصاد: مسرحية توفيق الحكيم «السلطان الحائر» اعتبرها النقاد أولى الصرخات المدوية في مسرح الغضب، كانت متدثرة بالديكورات الرمزية لأنها تتحدث عن عصر المماليك وقضية الديمقراطية كمحور لها. ولكنها في جوهرها كانت إسقاطًا لهذه النظم التي كانت

في الماضي على العصر الحاضر، ومسرحية «بلدي يابلدي» التي كانت تحكي قصة السيد البدوي قصد بها الكاتب إسقاطًا على الواقع المعاصر أيضًا. وكذلك مسرحية «أنت اللي قتلت الوحش» هي في جوهرها إسقاط للأسطورة على الواقع المعاش.

ما أريد أن أقوله أنه مع انعدام الديمقراطية وغياب الحرية واشتداد قبضة البوليس والرقابة لا يعدم الكاتب طريقه للقول والتأثير بشكل من الأشكال طالما ليس في إمكانه تناول الأشياء ومعالجتها بمسمياتها الحقيقية أو بالخطاب الصريح.

ولا يظن أحد أن هذه الوضعية وقف على مسرح القطاع الخاص، ولكنها في الحقيقة تتجاوزه إلى مسرح الدولة. ففي أحيان كثيرة امتدت يد السلطة وبطشت بأعمال فنية جيدة. وهناك أكثر من واقعة تصرح بذلك: مسرحية «أهلاً يابكوات» كانت من إنتاج الدولة، ولكن ساءها كثيراً ما فيها من مواقف وحوادث. والشيء نفسه مع مسرحية «الثأر ورحلة العذاب» للزرقاني رفض التليفزيون المصري تصويرها رغم أنها مسرح دولة. ومسرحية «علينا السلام» لنبيل بدران صدر بعد إجراء بروفاتها وإتمامها قرار بإيقافها.

أما الشيء المدهش في هذا كله فإنه موقف الصحافة المصرية التي لم تكن تفتح شفتيها ولو بكلمة احتجاج واحدة، ليس لأنها راضية عما تسير عليه الأمور، ولكن لأنها لم تكن تملك مصيرها بيدها، ولم تكن بدورها بمنجاة أو بعيدة عن يد السلطة السياسية لدرجة أن وصفها البعض بأنها كانت صحافة تابعة منقادة، ولم تستطع أن تكون صحافة رائدة قائدة[1]. وبينما كانت الأمور تسير كيفما أرادوا منها، كانت التصريحات الرسمية تتعالى وتتوالى أنه لا رقابة على الصحف، ولا حجر على أي قول.

غير أنه حدثت في مرات عديدة مواقف عكست بشكل صارخ اتجاهات لا ديمقراطية من جانب السلطة تجاه الصحافة والصحفيين، وخصوصًا في تلك السنوات التي تولى فيها العسكريون كل المراكز القائدة والحساسة في توجيه الرأي العام في

(١) ليلى عبد المجيد، حرية الصحافة في مصر بين التشريع والتطبيق (١٩٥٢-١٩٧٤)، دار المأمون للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٣، صفحة ١٨٣ .

كل الصحف التي أصدرتها الثورة، نذكر منهم: أحمد حمروش، وثروت عكاشة، وأنور السادات، وخالد محيي الدين، ومصطفى المستكاوي، وصلاح سالم، ولطفي واكد، ووحيد رمضان، وأمين شاكر.

ورغم استمرار هذا المناخ فقد امتدت يد السلطة إلى إغلاق العديد من المجلات التي كانت تمثل رصيداً محترمًا في عالم الفكر والثقافة من بينها مجلة «الثقافة» التي أنشأها أحمد أمين (١٨٨٦-١٩٥٤) وظل أمينًا عليها حتى وفاته، وتوأمها مجلة «الرسالة» وصاحبها أحمد حسن الزيات، ثم «الرسالة الجديدة» (يوسف السباعي)، وأيضًا مجلة «المجلة»، ومجلة «الكاتب»، و«الفكر المعاصر»، و«الطليعة»، وأخيراً «إبداع»، و«المسرح»، وكلها لقيت نفس المصير، ذلك بالإضافة إلى حركات التغيير المستمرة التي كانت تجري في مجالس إدارات الصحف والمجلات وعمليات القبض الدائمة التي شملت قوائم ضخمة من كبار الصحفيين والفنانين وإحالة الكثير منهم، إما إلى المعاش، وإما إلى أعمال أخرى لا تمت إلى أعمالهم الصحفية الأصلية بصلة. بالإضافة إلى وجود العديد من الأقلام المهادنة التي كان كل همها ترديد ما يراه النظام الحاكم من أمور، وتبرير ما يتخذه من إجراءات وخطوات، علاوة على أولئك الذين كان همهم هو الانكباب على كتابة التقارير السرية بأخبار الزملاء من الكتاب والصحفيين وما يقومون به من أفعال وأقوال.

هذه الصورة البائسة التي امتدت آثارها إلى سبتمبر ١٩٨١ عندما قامت حملة الاعتقالات الواسعة لمختلف تيارات القوى الوطنية، تكشف عن هوة واسعة بين الجماهير والنظام والعناصر التي تسايره. وهي هوة من الواضح أنه يعمقها التناقض بين الواقع والشعارات. الواقع المليئ بالمساوئ والأوجاع وبالكثير المسكوت عنه خشية الأذي.

إن التعارض الحقيقي هو بين السلطة المتحكمة في كل شيء والمضمون الحقيقي الذي بات يمثل أمل الشعب وهو التغيير. فالسجون والمعتقلات لازالت مفتوحة لاستقبال أفواج المسجونين والمتعقلين الذين لا يتم التحقيق معهم في أغلب الأحيان، فالسجن بقرار سلطوي والعفو أيضًا بقرار سلطوي، ولكنه يحدث ذراً للرماد في العيون لأن شيئًا إيجابيًا أو حقيقيًا لم يتغير، وإنما لمجرد امتصاص آثار بعض الأوضاع والتصرفات.

وإزاء هذا الواقع المليء بالتناقض يكون من الطبيعي أن يتولد الإحساس بالحاجة إلى الخروج منه، ويشتد التوق إلى قيم جديدة وفكر جديد وثقافة جديدة، خاصة وأنه لم يعد ممكنًا أن نتغافل أو حتى نتأخر في العثور على الأسس الواضحة والمدروسة للتغيير في كل مناحي الحياة، وكله مما ينتهي إلى حتمية الخروج والمواجهة.

وهناك مسلمة أساسية هي وجود ارتباط وائتلاف عضوي بين الفكر والوجود الاجتماعي، وأن الإنسان ولو أنه كائن مبدع، فإنه في الوقت نفسه من صنع المجتمع وصنع الثقافة. وإذا كنا نسلم أن الفن المسرحي وبخاصة المسرح السياسي ليسا مجرد تعرية لعوامل الهدم في المجتمع والتبشير بمجتمع أفضل، أو مجرد مسرح الفكرة ومسرح المضمون الثوري إنما هو أخطر من كل هذا مسرح توضيح الرؤية الاجتماعية والسياسية في غياب فرصة الفكر الحر والتعبير بالكلمة والمقال والرؤية والقصة، وبخاصة في غياب حماية القانون لأصحاب الفكر الحر، فيلزم إذن أن توضع في رأس الأولويات مهمة اكتشاف الطريق وسط الأفكار والفلسفات التي تصطرع فوق الساحة.

ويكون من المهم جداً العثور على الطبيعة التي تقابل (تعارض) مختلف الاتجاهات التي أشرنا إليها من قبل، وإلى فشلها وتعثرها كالسلفية في الماضي، والعلمانية في الحاضر، لتحقيق ما نحلم بالوصول إليه من مجتمع ينطوي على التوازن الحقيقي بين مختلف الرؤى والاجتهادات، وحيث تسود قيم الحرية والديمقراطية التي تكفل حق الإنسان في التعبير عن آرائه وتضمن المساواة بين الفرد والمجتمع جميعًا.

إن المجتمع الحديث بنزعته الليبرالية هو في الحقيقة مجتمع محبط وعدواني ومليئ بشتى صنوف الكبت والضغوط. وإزاء هذا يتوجب على المثقفين العمل لإزالة هذه القوى، وإذا كان البعض يرى أن لا سبيل لهذا إلا عن طريق الثورة، فإن الوجود الإنساني من المعلوم أنه يخلق معه القوى والعوامل الكامنة في النظام - أي نظام- ومن ثم فيكون من الضروري إدراك حقيقية البيئة والواقع الاجتماعي الذي يراد تغييره.

إن البناء الذهني لأي موضـوع مما يمكن القول أنه لم يتحـدد بعد بشكل واضح بوضعيته التاريخية والاجتماعية، على حين أن التطور الشامل (الكلي) يرتبط فيه الموضوع بالموقف التاريخي والاجتماعي أو يكون مستمدًا منه على أقل تقدير.

هنا تظهر ضرورة الإحاطة بالوضعيات المختلفة بكل ما يرتبط بها من اختلافات واتفاقات عن القيم الجمالية في الفن والفكر والمسرح عمومًا متطورة تاريخيًا. ومن خلال الإحساس الفائق بتعقد الحياة وتشابكها يصير بالإمكان إقامة الجسور بين السلطة والجماهير كمنتجين للفكر ومستهلكين له. ويصير من السهل العثور على الأسلوب الواقعي الذي يتلاءم مع القيم الجمالية من ناحية واحتياجات الأفراد والمجتمع من ناحية ثانية، مما يؤدي إلى الإحاطة الواعية بكل ما يوجد من مواقف مأزومة، وبالتالي إصلاح مظاهر الخلل الحقيقية في العلاقة مع السلطة.

هذا الأمر في حد ذاته رهين البحث عن نموذج ما يقوم على الحرية في التعامل والتعايش وبناء مختلف العلاقات بشكل سليم.

وحتى لا يبدو الأمر وكأنه من قبيل الخيال أو اليوتوبيا فإن تحققه السريع يتوقف على ظهور جيل يحمل وعيًا خاصًا بواقعه وماضيه، ويدرك معنى المعاناة التي عاشها المجتمع المصري على مدى فترات طويلة، مما يجعل العمل الفني في المسرح صرخة ألم وثورة وانطلاق في الصراع من أجل الحرية بمفهومها الواسع الرحيب.

❁❁❁

الفصل السابع
قضايا أدبية وفنية معاصرة:
٢) في إشكاليات التجديد والإبداع الأدبي

الفصل السابع
قضايا أدبية وفنية معاصرة:
٢) في إشكاليات التجديد والإبداع الأدبي

منذ أن بدأت بواكير الموجة الجديدة في عالم النقد والإبداع الأدبي في العالم المعاصر تتعالى في أواخر القرن الماضي، وإعلان موقفها أنها لا تستطيع الاعتماد على الرؤى النقدية السائدة لم يكن هذا الإعلان بذاته جديداً في شيء؛ لأن الشعر كان قد سبق إلى الدعوة ذاتها بحوالي عقدين على الأقل. وأكاد أقول أن الضجة الهائلة التي أثارتها أيضًا الموجة الجديدة بصدد هذه الرؤى السائدة لم تكن هناك أي حاجة لها على الإطلاق، لأن الإنتاج الأدبي والفني عمومًا مذ كان هذا الإنتاج، وهو دائم الحركة والهجرة من حال إلى أخرى، فيصبح هذا قديمًا وذاك جديدًا باستمرار. وإذا كان الأديب أو الفنان يحاول دائمًا استلهام ما يعتبره واقعًا جديدًا، وفي الوقت نفسه اكتشاف ما في القديم من معاني ومخارج وأجواء أخرى غير التي عرفها والتي قد تكون غمضت عليه، ليرى مدى مشابهة أو اختلاف الجديد عن القديم، فقد فعل هذا دون أن يقطع الصلة بكل القديم، أو يهمله ويلفظه تمامًا. وحتى إذا ما توارى القديم في وقت من الأوقات، وعزف الجديد عن استخدامه والعودة إليه، فليس معنى هذا أنه مات أو انتهى، لأنه يظل باقيًا في ذاكرة الإنسان وذاكرة التاريخ ليطفو ثانية عند الاسترجاع والبحث عن الأصول، إلا إذا (اخترع) أصلاً آخر غير الكلمة مقروءة كانت أو مسموعة للإبلاغ والتوصيل، وللتعبير عما يريد. وحتى بالنسبة إلى الإنسان نفسه وتغيره من حال إلى حال سيكولوجيًا وفيزيقيًا. . .إلخ، لست أظن أن الحال التي ولد بها تندثر ويمحى أثرها تمامًا، وإنما تظل باقية وكامنة في أعماق اللاشعور كرواسب وبقايا ولكنها تتدخل في كل الأوقات شعوريًا ولا شعوريًا في تشكيل الحال الثانية الجديدة لدرجة قد تطبع كل ما سوف تكون عليه من تصرفات

واتجاهات: وهذا على أي الأحوال صلب قضية الحداثة التي أرجو أن أعالجها لاحقًا.

(١)

منذ عقود كان محمود عباس العقاد الذي راد الدعوة إلى القطيعة مع شعر الإحياء الكلاسيكي هو والمازني في كتابهما (الديوان) الذي صدر في بدايات القرن، والداعي إلى شعر العاطفة والوجدان والتجديد الشعري عمومًا، يقف في منتصف القرن معلنًا مقاومته للشعر الجديد، أو ما يسمى بشعر التفعلية. ولكنه لا يكتفي بالاختلاف الجمالي والذوقي معه، بل رفضه رفضًا قاطعًا كجنس أدبي ونسبه، من ثم إلى النثر.

هذه الإشكالية بين قبول حينًا ورفض حينًا آخر ما معناها؟ وبالنسبة إلى الشاعر نفسه، والقارئ أو الناقد على السواء؟ هل الشعر المعاصر هو كما يصفه البعض شعرًا مصمتًا وجامدًا ولا أحد يتذوقه، ولا سبيل أيضًا إلى أن يتذوقه أحد؟ هذه الأسئلة ترددت في الماضي والغريب أنها لازالت إلى اليوم.

إن أحدًا لا ينكر اليوم أن هذا الشعر الذي رفضه العقاد قد صار مستقرًا وله موقعه جماليًا ودلاليًا(*) في الحركة الثقافية المعاصرة. ومع ذلك لا يزال هناك من يرون أنه متخلف عن التجارب والمنطلقات التي تخرج كل يوم علينا بما هو أكثر حدة. فأين هو موقع الشعر الحر إذن، وأين موقعنا من فنه؟

(*) بحوث الدلالة (السيمانتيك) Sementics تهتم أساسًا بدراسة اللغة من حيث كونها أداة للتعبير عما يجول بالخاطر، ومع أن علم الدلالة تشتمل بحوثه على علم المفردات Lexicology وعلم المورفولوجيا Morphology وعلم التنظيم Syntax وعلم الأساليب Stylistics كما يهتم بدراسة معاني الكلمات والعبارات والعلاقات الدلالية المختلفة، وما يطرأ على هذه النواحي كلها بفعل التغيير فإن الاتجاهات الحديثة تركز بشدة على الجوانب الأكثر عمقًا التي تتمثل في نظرية المعنى والمجالات الدلالية بصفة خاصة، وبذلك تعطى عناية فائقة للاقتراب التحليلي Analytical الذي تكون فيه الجملة أو القضية التحليلية صادقة في ضوء تحليل المركب الذي تصاغ منه، ووفقًا للكلمات ومعانيها، على حين يتضح صدق الجملة التركيبية في ضوء الحقائق الإمبريقية، مما يعني التأكيد على الجوانب المتعلقة بوصف اللغة والنواحي البنائية، وإنما في ضوء تعريف الناس أنفسهم للجوانب الدالة والأنساق التي تنتظم بها هذه الدلالات كمداخل لإدراك العوالم التي يعيشون فيها، وللتفاهم فيما بينهم وهو ما يطبق عليه مصطلح دلالة الجماعية أو الأثنوسيمانتيك Ethnosemantics.

انظر في ذلك: Goodenough, Hunt; Calture, Language and Society. 1971.

من الصعب اختزال إشكالية الجديد بمثل هذا التساؤل البسيط؛ لأن القضية تستجلب في الحقيقة أكثر من تساؤل: هل القوالب والأنماط الذوقية والجمالية والمعرفية التي تترى اليوم على الواقع الثقافي هي التي تحول بأطرها وأنساقها ونماذجها الصلبة دون استيعاب وتذوق ما يوصف بأنه تجديد جمالي ودلالي في الشعر؛ أم أن هذا الشعر من الغموض والإيهام والتشوش لدرجة يصعب معها فهمه وتذوقه؟ أم أن البناء نفسه هو الذي ينطوي على ما يعرقل عملية توصيل المعنى ودلالات الألفاظ والتراكيب، وبالتالي يحدث العجز عن التذوق؟ أم أن حاسة التذوق والشعور بالجمال في الإنسان قد تغيرت ولم تعد كما كانت؟

إن الشعر كما هو معروف بنية لغوية أساسًا، ولكنه بنية لغوية مغايرة للأدوات اللغوية التي نستخدمها[1] فهو ارتفاع بالمعاني والدلالات العادية لألفاظ اللغة وأنساقها المستخدمة إلى أنساق مغايرة جديدة المعاني والدلالات. فالشعر يصوغ بنيته الخاصة من اللغة ذاتها، ولكن بما يصيغ عليها معان أخرى ودلالات أخرى وتركيبات أخرى هي التي تشكل شعرية الشعر، أي خصوصيته الجمالية الأدبية من ناحية وخصوصيته الدلالية من ناحية ثانية.

وقد مزج العقاد مزجًا فريدًا بين اللغة والشعر، فأطلق على اللغة العربية اسم «اللغة الشاعرة» لأن العربية عنده تمتاز عن بقية اللغات بأنها لغة بنيت على نسق الشعر في أصوله الفنية والموسيقية، وأنها في جملتها فن منظوم منسق الأوزان، والأصوات، قادرة بما تتضمنه ألفاظها من معان ودلالات وإيحاءات على تحريك العقول، وإثارة النفوس وتهذيبها، وبهذه العلاقة الوثيقة بين الشعر واللغة يبدو لنا أن المشكلة هي أساسًا مشكلة المعنى على وجه التحديد.

وفيما يتعلق بالشعر الحديث يبدو أن النزاع بين خصوصية قديمة وخصوصية جديدة هو بؤرة الالتباس. فكما سعى القديم من قبل إلى الانتشار والسيادة، فإن هذا هو ما يحاوله أيضًا الجديد ويسعى إليه: نوع من الانتقال الثقافي أو الإبداعي، ولكنه لا يعني في الوقت نفسه أن هذا قد عفى عليه الزمن، وأنه صار جزءًا من التاريخ.

---

(١) محمود أمين العالم، مدخل إلى قراءة الشعر المصري المعاصر، إبداع، يناير ١٩٩٤، صفحة ٧١ .

إذن هي مرحلة ولكن تكمن خطورتها وحساسيتها عندما يصر البعض على استخدام الألفاظ والكلمات والجمل والتعابير التي يعتقدون أنها تعلن عن قدرة لغوية وفنية خاصة، فلا يظهر في النهاية سوى أن الأمر كله لم يكن غير لغو ليس له معنى محدد أو دلالة واضحة. وقد ذهب جوته Goeth إلى أنه حينما تفلس الفكرة تصبح الكلمة قريبة وسهلة المنال.

أما ما نقصده هنا بكلمة معنى فهي تلك العلاقة بين اللغة والعالم الحقيقي الواقعي، أو بين نسق الرموز والإشارات والأشياء التي تمثلها أو التي تشير إليها. إنه مفهوم يبدو أقرب إلى المعنى المرجعي Referential الذي يمكن الرجوع إليه والاسترشاد به، ولذلك فإن الإبداع الشعري لون من التفكير الخصب الذي يستمد من الحياة وينبني على الواقع. وكأن الشعر لا يهز النفس إلا عندما يلتحم بالحياة. فالعمل الإبداعي لا يمكن أن يكون تسجيلاً أو تقريراً، ولكنه تعبير رمزي عن أحداث واقع معين اجتماعي أو سياسي... إلخ. وهذا هو ما أشار إليه العالم في معرض حديثه عن مسرحية «الفتى مهران».

هذه المسرحية لقيت من الهجوم والانتقاد أكثر مما لقيه أي عمل آخر مما قدم قبل الهزيمة. وبالرغم من كل ما قد يقال عن بنائها الدرامي ونسيجها الشعري، فإنها من غير شك كما يذهب ثقاة النقاد من أهم الأعمال استبصاراً بأبعاد ذلك اليوم الدامي الحزين من أيام يونيو ١٩٦٧ .

قال العالم: إن المسرحية «ليست مجرد تسجيل تاريخي لما كان من ظلم المماليك ومقاومة الفلاحين ومساومة بعض الثوار في ذلك العصر، وإنما هي تعبير رمزي عن أحداث واقعنا الاجتماعي والسياسي، وهذا الموقف تأكد بمعنى من المعاني عند محمد مندور من خلال مواقفه الفكرية والنقدية وبخاصة نقده الشعري والتحولات التي طرأت على هذه المواقف.

(٢)

وكما كانت الثورة نقطة فارقة في تحول مواقف مندور سواء على المستوى الذاتي أو المستوى الموضوعي كناقد وأديب على ما يظهر من دراسته للشعر المصري

الحديث. فقد أصبح واضحًا أن الثقافة المصرية ولجت مرحلة طرح حيوي وواع من خلال العديد من الاتجاهات التي يعتبركل منها جديدًا بالنسبة إلى سابقه، وهذا يجعل من الضروري استرجاع بعض جوانب المراحل التي تطور فيها الشعر. فهناك بواكير الشعر عند ولي الدين يكن أو ما أسماه مندور مرحلة البعث أو الأحياء.

والمرحلة الرومانتيكية التي ماجت فيها الحياة الأدبية بكثير من التيارات فظهرت مجلة أبوللو التي يطلق على شعرائها أصحاب الاتجاه الابتداعي العاطفي على ما أسماهم أحمد هيكل[1] في كتابه عن الاتجاه الرومانتيكي، وفي مقدمتهم أحمد زكي أبو شادي (١٨٨٢-١٩٢٥) الذي ترأس أبوللو ومعه مصطفى السحرتي، وإبراهيم ناجي (١٨٩٨-١٩٥٣)، وعلى محمود طه (١٩٠٣-١٩٤٩) جنبًا لجنب طائفة من أصحاب الذوق القديم وغيرهم من أصحاب الذوق الجديد من المعتدلين والمتطرفين على السواء.

ثم حركة الشعر الذي أصبح من أواخر الأربعينات نمطًا اتبعه معظم الشعراء وبرز من رواد هذا الاتجاه عبد الرحمن شكري بشعره المرسل، ودعوات المازني للتجديد الذي تبلور في النهاية في محاولات علي أحمد باكثير في الشعر الحر. ولكن هذا الاتجاه ما لبث أن أعرض عنه الكثيرون وظهرت دعاوي أكثر حداثة علا فيها صوت لويس عوض الذي طالب بتجديد الشعر بتناول حياة الشعب والظروف التي يعيشها، والتخلص من المواضيع التقليدية والأوزان القديمة والمواقف المتجمدة. ومن بين هذا التيار كثير من الماركسيين الذين اعتبروا أن عليهم رسالة يؤدونها من خلال شعرهم ومن بينهم حجازي (١٩٣٥)، وصلاح عبد الصبور، ومحمد الفيتوري (١٩٣٠)، وحسن طلب، وأمين قاعود، وعبد العليم القباني وبرغم ما بينهم من خلافات أيديولوجية، فقد اتفقوا جميعهم في الثورة على القديم، وعلى الأسلوب الرومانسي والتقاليد الراسخة وأهمها أوزان الشعر فمضوا يبحثون عن أوزان أخرى جديدة تعطيهم حرية أكبر في التعبير عن عالمهم كما يرونه ويشعرون به.

---

(١) أحمد هيكل، تطور الأدب في مصر من أوائل القرن التاسع عشر إلى قيام الحرب الكبرى الثانية، القاهرة، ١٩٦٨، وفاز بجائزة الدولة التشجيعية ١٩٧٠م، ويمكن الرجوع في هذا أيضًا إلى : علي شلش قضايا ومسائل في الأدب والفن، الصفحات من ١٢٢ - ١٢٦ .

ثم حدث التحول الكبير إلى الواقعية التي استندت إلى الوعي بالأصول الفكرية والاجتماعية ومواكبة هذا المراحل جميعًا للمتغيرات الحادثة.

والواقع أنه من خلال الحوارات التي دارت بين مندور والاشتراكيين والجماليين في الستينات ظهر تأثره البالغ بالتطورات الاجتماعية لدرجة أنه أقبل على مراجعة الكثير من آرائه، وقاده هذا إلى الواقعية الاشتراكية، وإلى الإيمان بأن للأدب وظيفة سياسية؛ لأن من أغراضه ومراميه استخلاص القيم المحركة التي تكمن وراء مظاهر التطورات الاجتماعية، والكشف عنها، وهو ما يعتبر نوعًا من التعديل الذي طرأ على منهجه ورؤيته سواء بسواء، ولم يكن هذا ليتم إلا بكسر الحواجز القائمة والمذاهب والتيارات التقليدية في الشعر انطلاقًا إلى رؤى جديدة ومفاهيم جديدة تدعو إلى ربط الشعر بالواقع الاجتماعي، وإلى التزام الشاعر برأي محدد في الأحداث الكبرى.

قضية التزام الشاعر التي أثارها مندور جعلته يطرح قضية أخرى لا تقل في الأهمية، ولكنها تتعلق في هذه المرة بحيادية الناقد إزاء العمل الأدبي. ومع أن مندور ذهب إلى أن الناقد لا يمكن أن يكون محايداً لأن عليه أن ينطلق على أساس مسلماته الفكرية، إلا أن القضية عندما انسحبت على موقف الشاعر نفسه اختلفت وجهات النظر بين منطقين أحدهما منطق قديم، والآخر منطق جديد وهذه مسألة لازالت مطروحة إلى اليوم.

الواقع أنه يمكن وضع القضية كلها في داخل سياقات تساؤلات قضية التجديد ذاتها. مثال ذلك: هل في قدرة الشعر تجسيد التناقضات المعاصرة، بمعنى امتلاك القوة الذاتية لتجديد شبابه الفني بما يتواءم مع خصائص المراحل التي يتحول فيها المجتمع؟

لقد شغلت مختلف التيارات والاتجاهات سواء الرومانسية أو الواقعية أو الاشتراكية الواقعية النقدية نفسها بقضية التجديد والتبشير بمجتمع جديد، فإلى أي مدى بمقدور الشعر أن يواكب التطور الاجتماعي، أم أن هذا التطور تجاوز (أو تخلف) في جوهره كصياغة جمالية نطق الشعر بها؟

إن الشعر هو من غير شك أقدر الأنواع أو الأشكال الأدبية على الاستجابة الفورية للأحداث وأسرعها من حيث الانفعال والقدرة على التعبير، ولكن إحدى الإشكاليات المطروحة تتصل هنا بكل من بيئة الشعر الحديث وبموضوعها. من حيث البناء يقول النقاد: إن القصيدة ينبغي أن يكون لها بنية حية متماسكة لا يتقدم فيها بيت أو يتأخر عن موضعه. وإنما الصعوبة في تطابق هذا مع الموضوع، وكل المجددين يريدون أن يعدلوا عن الموضوعات المطروقة، وأن يكون الشعر كحديث النفس إزاء الكون وأسراره والحياة الإنسانية بكل ما فيها.

إن التغيرات التي طرأت على الشعر في مختلف مراحل تطوره منذ مرحلة الديوان وشعر المهجر ومرحلة أبوللو ومرحلة شعر التفعلية أو مرحلة التعبير بالصورة البنائية في الخمسينات والستينات تدفع إلى التساؤل عن ماهية التحولات الاجتماعية والفكرية التي كانت وراءها خاصة، وأنها جميعًا تهتم أساسًا بالخروج على عمود الشعر، بل والرفض المطلق أحيانًا لشعريتها، أو لم يكن لكل ما يشهده المجتمع من أحداث وتحولات وردود أفعال حتى لما يجري خارجه سواء على المستوى العربي أو العالمي أثار في أبنية الشعر ودلالاته ومعانيه وأغراضه؟

وكذلك موجات التحرير والديمقراطية، والدعوات المتزايدة إلى الحرية، وأيضًا كل صور الصدام على السلطات الحاكمة وأساليب الكبت والاعتقالات، وكلها يجري في إطار تاريخي . . هل كانت كلها بعيدة عن وجدان الشعراء وفكر الأدباء؟ وهل كان شعراء مثل حجازي والفيتوري ومحمد أبو سنة وجويدة ومطر إلا امتدادًا لشعراء ولظروف الخمسينات والستينات وما قبلهما؟

في إحدى لمحاته الذكية ذهب مندور إلى أن الشعر بالرغم من أنه قد انفصل عن التفكير الإنساني (هذا هو رأيه في بواكير حياته النقدية) بل والحياة الإنسانية بمعناها الشامل العميق، وأرجع هذا إلى الاستغراق فيما أسماه التقديس البالغ للتراث والرغبة المستمرة في محاكاة القديم، فإن كل هذا قد تغير وأصبح الشاعر يسهم في تحقيق وعي الآخرين بواقعهم.

ولا جدال في أن الكثيرين يتفقون معه في أن الوعي بالذات هو نقطة البداية من حيث موقفها من الماضي وعلاقتها بالحاضر والمستقبل بمعنى الانفتاح عليهما معًا، بما في ذلك الثقافات الأجنبية، ولكن ما قد يؤخذ على متضمنات موقف مندور محاولته التوفيقية التي سعى بها إلى نوع من «التوسط» عن طريق ما أسماه الديمقراطية الاجتماعية التي أراد بها مواجهة الحرية الفردية المطلقة والتوسط بذلك بين الفكر الليبرالي والفكر الماركسي.

هذا التوسط هو في الواقع بين نقيضين أسماه البعض توازنًا بين الطبقات. وبمعنى آخر أخذ مندور بعض الأشياء من الديمقراطية الليبرالية، وأشياء أخرى من الفكر الماركسي وتصور أنه يحقق بذلك العدالة الاجتماعية التي كان الإغراق في أي من الاتجاهين يذهب بها. ولكن ترى هل كان ذلك يختلف في شيء عما قاله فلاسفة اليونان القدامى «أن الفضيلة هي الوسط العدل بين إفراط وتفريط كلاهما رزيلة»؟

لا أريد الاستطراد في مناقشة رؤية مندور هذه ولكني أتساءل عن دوافع اختياره لهذين الاتجاهين بالذات والفكر الإنساني يزخر بالعديد من الاتجاهات التي قد يفوق بعضها في البناء والموضوع الليبرالية والماركسية على السواء. وكلاهما ليس بعيدًا عن النقد والتجريح. إن مندور لم يوضح هذا على الإطلاق على الرغم من أهميته لأن المذاهب والاتجاهات الفكرية لا تتكون بمثل هذه الطريقة شيئًا من هنا وشيئًا من هناك، وإنما لها شروط ومواصفات ومقومات كما أن لكل منها بيئتها الذاتية التي تنبع منها خصوصًا وأن هذين المفهومين بالذات قد تعرضا لكثير من المراجعات والتعديلات والتخريجات التي تجعل من الصعب تحديد المقصود تمامًا منها.

بالنسبة إلى الديمقراطية الليبرالية مثلاً، فهل يقصد بها ليبرالية جيمس مل Mill في أوائل القرن التاسع عشر، أم ليبرالية ابنة جون ستيورات مل Mill في أواسط القرن أم ليبرالية هربرت سبنسر أم الليبرالية المعاصرة بالمفهوم الأمريكي. أو فهمنا نحن لها على ما فيه من غموض وتشوش. والشيء نفسه بالنسبة إلى الماركسية ما إذا كانت الماركسية التقليدية أم اللينينية أم الاشتراكية العلمية أم الاشتراكية التدريجية. وكل من هذه يمتزج بها عناصر فرويدية وبنائية وفيبرية. كما نجد مثلاً في فكر لوسيان جولدمان Goldmann

وعلاقاته الجدلية التي يقيمها بين البناءات الثقافية والاجتماعية والبناءات اللغوية تأسيسًا على تصوره الجدلي للتاريخ، وأيضًا في فكر جورج لوكاتش Lukacs الذي ناقش من خلاله القيم الجمالية في الأدب من خلال تصور تاريخي وكذلك إسهامه الكبير في صياغة نسق ماركسي لعلم الجمال يعارض التدخل السياسي في العمل الفني. وما إلى ذلك مما اعتبره الكثيرون انحرافًا عن النظريات التقليدية الماركسية واللينينية[١].

إلا أن كل هذا الحديث الذي أدرناه حول الشعر والإبداع الأدبي عمومًا كان باعثًا لأن نحدد بوضوح ماهية المقصود بالإبداع الأدبي. وهذه مسألة لها أهميتها نظرًا لأن الحديث عن الوعي وعن التحول والتحديد وهي أمور معقدة للغاية. إن الإبداع الذي نقصده هو إبداعنا الذاتي وليس إبداع الآخرين، وإلا ما كان لنا قول أي شيء؛ لأننا منذ أوائل النهضة ونحن نأخذ عن أولئك الآخرين. وننقل عنهم كل خطواتهم، ولم ننتبه إلى أن هذا بالذات كان أخطر المنزلقات التي تروى فيها فكرته ومازلنا نعاني من آثار تبعيته.

أضف إلى هذا أن القضية برمتها تواجهنا بما هو أخطر؛ لأنها قضية معيار الصدق والزيف في هذا الشعر الجديد، حتى وإن كان البعض يرون أن المعيارية لم تعد مما يهم وأنه لم يعد لها مكان اليوم بحجة أن أحدًا لا يملك الحقيقية وحده كاملة.

إن كل عصر لاشك له مفهومه الخاص عن الشعر وعن خصائصه وطبيعته، ولكن الذي لاشك فيه أيضًا هو أن هناك فوارق لغوية وأسلوبية ليس فقط بين الأغراض الشعرية المختلفة، وإنما في داخل الغرض الشعري المعين. فقد نرى اللغة أو الأسلوب الموجز المكثف الذي يستهدف تركيز الصورة الشعرية وبأورتها، كما قد نرى العديد من الزخارف الشكلية ومهارات الصنعة والتقنية والإبهار المظهري.

وإذا كان التركيز ينصب دائمًا على الصدق في التجربة الشعرية، فهل ياترى يكون هذا من داخل النسق الشعري نفسه، أم من خلال تجاويه مع الواقع الاجتماعي

---

(١) يمكن الرجوع في هذا إلى كتاب جولدمان «الإبداع الثقافي في المجتمع الحديث» (١٩٧١) La Création Culturelle dans La Societé Moderne، وكذلك كتاب جورج لوكاتش الممتاز «التاريخ والوعي الطبقي» (١٩٢٣) History and Class Consciousness والذي يعتبر من أروع القراءات وأكثرها نضجًا وتفهمًا لفكر كارل ماركس.

والبيئة المحيطة؟ لاشك في أن كليهما قد يكون صادقًا، وإنما المهم أن يتكافأ المعياران أو يتآلفا كيما تتكامل وظيفة الشعر الجمالية والدلالية ووظيفته الاجتماعية.

وقد يكون الشعراء الجدد مشغوفين بحب مصر وبعشق مصر، ولكن الشعر يتجدد بمقدار ما تتجدد حياتنا، وتتجدد حياتنا بمقدار ما يتجدد شعرنا. فالمهم كما يقول العالم أن يكون الشعر شعر حياتنا وشعر تربتنا، وليس مجرد شعر الفكر المجرد أو حتى شعر الآخرين[١] .

(٣)

والبحث في الحداثة، وهي للعلم أوربية الأصل والنشأة، والبحث عن الحداثة، يبدو أن الولع بهما سوف يبقى لفترة طويلة في مقدمة الهموم التي تشغل كاهل الثقافة والمثقفين في مصر. وأنا لا أقصد بذلك (حداثة) هذا الكاتب أو ذاك، أو (جدة) هذا العمل أو حتى هذا الاتجاه أو ذاك (بغرض إمكانية الاتفاق على معنى أو معاني محددة للحداثة والجدة)، وإنما أقصد بالدرجة الأولى فكرة الحداثة ذاتها، والتداعيات التي تجيئ بها وتضعنا أمامها، وهي تداعيات تصنع في جملتها، بما فيها من تداخلات وروافد وتيارات، إشكاليات نظرية وتطبيقية مازلنا ندور في داخل ما نحتته من قوالب ومصطلحات ومفهومات. فأيًا كان التصور لفكرة «الحداثة»، ولما هو حديث فمازلنا نجد أنفسنا عند دراسة الظاهرة الإبداعية موزعين بين ما قد يوصف بأنه قديم أو جديد، وبأنه أصيل أو معاصر، وتقليدي أو حديث ناهيك عما تكشف عنه هذه الأطراف من إشارات وإيماءات وإيحاءات زمنية، خاصة وأن البحث في ظاهرة الحداثة لم يعد يكفي فيه الكلام عن الحديث أو المعاصر، ولكن هناك ما قبل الحداثة، والحداثة القديمة، والحداثة الجديدة، وما بعد الحداثة، وما تنطوي عليه كل هذه الثنائيات من دعاوى الاستمرارية والاتصال، أو الانقطاع والانفصال في الإبداع الفني والأدبي.

نزولاً على هذا الطرح للموضوع الذي يبدو أنه يتجاوز حدود الألفاظ والمفهومات وحقيقة كونها علاقات بنائية لها دلالات ذاتية، وإشارات زمنية ذات أبعاد تاريخية، يتأكد أن هناك تداخلات سواء على مستوى الرؤية، أم الموقف

(١) محمود أمين العالم، مدخل إلى قراءة الشعر، مرجع سابق، صفحة ٧٤ .

الفكري، أم الأداة الفنية، كما يتأكد أيضًا أن ثمة نوع من الفصل المفتعل الذي يتناقض في أصله وطبيعة عملية الفهم الإنساني، الذي يصعب تمثيله بمقولات جامدة أو بنماذج قطبية. مما يتعين معه النظر إلى أمرين هما أولاً، ضرورة التعمق في باطن العملية الإبداعية الأمر الذي يعتبر مشكلة بذاتها لأن هذا لا يتسنى القيام به على نحو سليم إلا بمحاولة استبطان مظاهر الإبداع الأدبي والفني في الماضي والحاضر للتعرف على ما يمكن اعتباره مقومات أو خصائص الأعمال الإبداعية، وهذه بدورها مسألة لا تخلو من صعوبات على الرغم مما يذهب إليه البعض من أن «الانفصال عن الماضي، أو بمعنى أدق عزله لاستبطان قدرات الذات على إبداع يختلف شكلاً ومضمونًا عن إبداع السابقين أمرًا مطلوبًا وحيويًا في العملية الإبداعية[١] . وثانيًا، عدم الاكتفاء بالمفاهيم والمبادئ المسيطرة في ميدان النقد الأدبي والفني، والتي اعتبرها النقاد أساسًا في تقييم العملية الإبداعية، وبخاصة من حيث أن الشكل والمضمون يسيران في اتجاه واحد، سواء ناحية التقليد أم ناحية التجديد[٢] ، وذلك لأن العملية الإبداعية لا تسير في الحقيقة على هذا النحو المنتظم، ولكن تتداخل فيها العديد من المستويات والتحولات التي يصعب القول معها بأن هناك مقاييس ومواصفات للحداثة، أو شروط محددة متفق عليها، خاصة وقد ذهب هربرت ريد Read (١٨٩٣-١٩٦٨) إلى أنه لم يحن الوقت للتأريخ للفن الحديث؛ لأنه لم يبلغ بعد مداه[٣] .

هذه الناحية اختلفت فيها وجهات النظر، فقد تجاوز البعض كثيرًا ومضوا يحددون تاريخًا معينًا ويقولون أن الحداثة بدأت (اختصارًا وترجيحًا) من هاهنا، وأنه يمكن رصد ملامحها الأساسية في هذه الفترة أو تلك بالتخمين أيضًا أو على وجه اليقين. ولكنهم يختلفون بعد ذلك حتى في تحديدهم لمعنى العصر ونطاقه، وخصوصًا عندما يريدون الكلام عما أطلق عليه العصر الحديث إذ تتداخل مفاهيم وألفاظ الحديث، والنهضة، والإحياء، والجديدا ذاتيًا ومكانيًا، وإنما لتطويع الفكر

(١) عبد الله أحمد المهنا، الحداثة وبعض العناصر المحدثة في القصيدة العربية المعاصرة، مجلة الفكر الكويتية، المجلد التاسع عشر، العدد الثالث ١٩٨٨، ص ٢٥ .

(٢) طه وادي، تحولات الأزمنة وتعارضات الحداثة في شعر الخليج العربي، عالم الفكر، العدد الثامن عشر ١٩٨٧، صفحة ١٦٥ .

(3) Read, H; A Concise History of Modern Painting. London. 1974. p.p. 11-13 .

والواقع لما يسعون إلى التبشير به في ضوء انتماءاتهم الإيديولوجية من هذا النوع أو ذاك، ولا تكون نتيجة ذلك إلا المزيد من التشوش بسبب تزايد ظلال وانعكاسات المفاهيم والوضعيات السياسية.

وربما كان الغريب هو إصرار بعض الحداثيين على حشد الكتاب والشعراء وتقسيمهم إلى أجيال فيقال: جيل الخمسينات مثلاً أو جيل السينات ومن قبلهما جيل الأربعينات، وهكذا، مع أن حركة الفكر شعراً أو نثراً مستمرة ومتتابعة ومتواصلة.

صحيح أنه قد يكون للبعض بصماتهم، ولكن الصحيح أيضًا أن هؤلاء مازالوا إما أحياء موجودين إما بذواتهم أو بغيرهم ممن تأثروا بهم وحملوا عنهم عبء الاستمرارية، ذلك أن هناك باستمرار علاقات جديدة تتولد باستمرار بين الشعراء بعضهم وبعض، وبين هؤلاء والواقع، مما يجعل المصطلح نفسه مضللاً ودافعًا للتساؤل عما إذا كان المقصود حركة شعرية (نثرية) أم حشد أجيال شعرية (نثرية) في قوالب وخانات.

وإذا كان الشائع أن الحداثة أيًا كان تعريفها وليد أوروبي، إلا أن ما يثير الدهشة والاستغراب أن السواد الأعظم من الحداثيين العرب (ليس في مصر وحدها) قد تقبلوا المفهوم كأمر واقع يسلمون بصدق كل ما قيل لهم بشأنه ولا يمارون فيه. وأسقطوا بذلك ما تكشف عنه الجذور والأصول البعيدة لتطور الفكر والثقافة الأوربية ذاتها على الرغم من التشدق الدائم بضرورة البحث في الماضي لأجل التعرف على الحاضر، ونتيجة لهذا رسخت فكرة أن الحداثة ظاهرة أوربية الأصل والنشأة واستدمجتها الأجيال كيافطة على علو شأن الثقافة الأوربية وتميزها الذي لا نظير له، عن غيرها من الثقافات.

هذه النظرة يلزم تصحيحها ليس فحسب إنصافًا للتاريخ وإنما أيضًا كيما يستقيم البحث في الحداثة بعيدًا عن الزيف والتلاعب بالتاريخ وبالفكر وبالثقافة وفقًا للميول والأهواء. ولابد في ذلك من العودة إلى تراث العصور ذاتها وكيف كانت المعارف والثقافة والعلوم التي نقلت أوربا إلى فجر حضارتها كانت قد اعتمدت بشكل يكاد يكون كاملاً على معطيات الفكر والثقافة العربية والإسلامية، وغاية ما فعلوه أنهم استخلصوا الملامح الأساسية والمبادئ الرئيسية التي سادت فترة من فترات تطورنا التاريخي وعرفوا كيف يوظفونها فانتقلوا بذلك من ظلمة عصر إلى نور عصر آخر جديد.

(٤)

هذه النقلة الهائلة التي أطلت بها أوربا على العصور الحديثة بعدما نفضت عنها غبار العصور الوسطى المظلمة، يمكن القول أنها إرهاصًا مبكرًا بنوع من الحداثة إذا ما استعرنا قول أحد نقادنا الكبار «أن الحداثة معبر إلى تقاليد أفضل أو نهاية لمذهب وبداية لمذهب آخر، وأن جميع عصور الأدب شهدت حداثة من نوع ما»[1].

والواقع أنه مهما قيل في مواصفات وملامح هذه النقلة فإن أبرز ما فيها هو أن الحداثة والجدة قد حلتا محل كل ما هو قديم وعتيق وبال. وكان ذلك بداية الإطلالة على عصر النهضة Renaissance الذي تفتحت فيه أوربا على نتاج عدد من العقول الضخمة ربما في مقدمتها سبينوزا ولايبنز Leibniz (١٦٤٦-١٧١٦) وفيكو Vico وهوبز Hobbes وغيرهم ممن أسهموا في وضع حجر الأساس من الأفكار والعناصر والتصورات التي شكلت البناء الذي كان عليه أن يقضي على البقية الباقية من مخلفات العصور الوسطى، وعلى الكثير من المواقف المحافظة التي اتسمت بها الاتجاهات والمدارس السائدة فيها، وبخاصة عندما نجح هؤلاء في الإفادة مما أخذوه من الفكر العربي على ما أسلفنا الإشارة.

وكانت الخطوة الأكثر حسمًا هي تهاوي النظام الإقطاعي Feudal الذي كان يسوده نظام التحكيم الإلهي ويستند إلى ازدواج السلطة الزمنية والدينية للإمبراطور من ناحية والكنيسة من ناحية ثانية. ومن ثم ظهور القوميات الملكية التي اتسعت سلطاتها بما لا يقاس.

إزاء هذه الأوضاع كان من الطبيعي أن تطفو المشكلة الاجتماعية فوق السطح وأوحت للعلماء والفلاسفة والمفكرين بعدة أساليب وطرائق لمواجهتها وكان لكل منها نتائجها وآثارها في كل من الاتجاهات السائدة التي اتخذتها الثقافة الغربية بعامة، وأقصد بذلك النظرية السياسية من ناحية، والنزعة الإنسانية من ناحية ثانية وفلسفة الطبيعة من ناحية ثالثة، حيث تضافرت كلها على بلورة الازدهار الذي شهدته نهايات القرن التاسع عشر وبخاصة أفكار بيكون ورينيه ديكارت على اعتبار أن

---

(١) شكري محمد عياد، المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، عالم المعرفة (١٧٧)، الكويت، ١٩٩٣، صفحة ٧٣ .

بيكون هو مـؤسس الإمبـريقـية، وديكارت هو منشئ الاتجـاه العـقلي أو الفلسفـة العقلانية، وبالتالي أفكار نيوتن Newton (١٦٤٢-١٧٢٧) الذي يعتبر نموذجًا فريدًا للعبقرية العلمية، وجون لوك وهما يعتبران بأكثر من معنى الآباء الحقيقيين المؤسسين لعصر التنوير Enlightenment، الذي ساده الاعتقاد بأن استقلال العقل وسيادته هي الفكرة المسيطرة، وتغلغلت فيه النزعة الإمبريقية والاستمولوجية بداية من جوك لوك حتى عـما نويل كـانط Kant حيث سادت فـئة قليلة من الأفكار النهائيـة كالاهتداء بالعقل والثقة في التقدم العلمي والذهني، والإيمان المطلق بالطبـيعة كمصدر للإلهام بكل القيم والبحث عن الحرية والتـسامح في النظم الاجتماعية والسـياسية، وهو ما أدى إلى تنوع المنطلقات الفكريـة التي كان لها أثرها في قيـام الثورة الفرنسيـة ذاتها التي أتت على البقية الباقية من آثار القديم بما جاءت به من تعاليم جديدة وتصورات جديدة عن المجتمع والإنسان والعلاقات المتبادلة بينهم جميعًا .

وصحيح أنه قد تكون هناك بعض العـوامل التي شجعت على الإبقاء على النمط الكلاسيكي الذي يهتم بالشكل ويؤكد على الصياغات الجيدة والمصقولة. ويؤكد الإبقاء على النوعيات والكيفيات الشكليـة مما يعني الارتباط بكل ما هو قديم وتقليدي. ولكن الصحـيح أيضًا أن كل هـذا هو ما يشكل في جـوهره النيوكـلاسيكيـة الجديدة Neo-Classicim التي لا نستطيع إنكار ما انطوت عليه من مظاهر الجدة والطرافة.

الشيء المهم أنه في عصـر مثل هذا تتجاذبه شتى التـيارات وتتصارع فـيه شتى التناقضـات لا يمكن إلا أن نعتبر الأصول والمصـادر والأبعاد الفلسفيـة التي صاغت واقع القـرن الثامن عشـر، وبخاصـة كتـابات مونتسـكيو Montesquieu (١٦٨٩-١٧٥٥)، وفولتـير Voltaire (١٦٩٤-١٧٧٨) وجان جاك روسـو التي أكدت على الفرد والشخصية الفردية، وعلى قوة الإلهام، وهي القيمات التي انتقلت إلى إنجلترا وألهـمت وردزورث Wordsworth (١٧٧٠-١٨٥٠) الذي أكـد على تأثيـر النظر الذاتي. وكـذلك الرعـيل الأول من الكتـاب الرومـانتـيكيين الألمان مـثل فـردريك هولـدرلين Holderlin (١٧٧٠-١٨٤٣)، ولودفـيج تيك Tieck (١٧٧٣-١٨٥٣)، وأيضًا الكتاب الفرنسيين الذين أثارت كتاباتهم أقوى مشاعر الرومانسية التي ازدهرت إبان القرن التاسع عشر على وجه الخصوص.

وربما لو تأملنا هذا المنظور اتضحت حقيقة أن الرومانسية هي إذن أشبه برد فعل لكل من العقلانية والكلاسيكية وبخاصة من حيث ثورتها على التقليدي والمعاد والمبتكر، وتطلعها إلى أشكال جديدة من التفكير والتطبيق[1] .

وعلى الصعيد الأدبي والفني فإن مما لاشك فيه هو أن الشعراء يختلفون كثيراً في كيفية مواجهة كل منهم للواقع، وذلك لأسباب عديدة لعل أهمها العوامل الإنسانية التي تشكل شخصيتهم، وأسلوبهم إلى حد بعيد. ونحن لو تتبعنا القرن التاسع عشر لتأكد لنا صدق مقولة عبد العزيز الأهواني[2] القائلة أن الأصالة لا يمكن أن تتحقق للشاعر إلا إذا توافر عنصران هما عمق الإحساس، والاستقلالية وتميزه في التعبير، حيث يمضي كل شاعر يدافع عن وجوده، ويسعى لأن تكون له لغته الشعرية الخاصة وطموحه أو حلمه إذا صح التعبير. وإن كان هذا لا يمنع أن تتفق الأساليب في مذهب واحد أو مدرسة واحدة مع احتفاظ كل فنان بشخصيته التعبيرية المتميزة التي تعطيه مذاقه أو نكهته التي يتفرد بها عن بقية زملائه.

وإذا كانت هذه الخاصية مما تتمتع به الحركات الأدبية (والفنية) الكبرى التي تواترت على الساحة العالمية حتى ما بعد خمسينات القرن الماضي، فشاهدناها على سبيل المثال في إيقاعات أشعار لورد بايرون Byron (١٧٨٨-١٨٢٤) وشيللي Shel-ley (١٧٩٢-١٨٢٣) وكيتس Keats (١٧٩٥-١٨٢١) وروبرت براوننج Browning (١٨٥٢-١٨٨٩) وحتى الفريد دي موسيه De Musset (١٨١٠-١٨٥٧) وكلها تتميز بالجزالة والرقة والعاطفة، كما شاهدناها أيضًا في كولريدج Coleridge وفي أشعار مواطنه وردزورث، وأيضًا في مختلف التيارات والموجات الأدبية الغربية التي انتقلت إلى بلدان كثيرة في الشرق والغرب على نحو ما تمثل في الواقعية والطبيعية والتعبيرية والتأثيرية (الانطباعية) وغيرها كالسيريالية والبارنسية، فإننا نرى الشيء نفسه والخاصية ذاتها بين شعراء جماعة أبوللو وبخاصة من حيث تصورهم لمهمة الشاعر ووجهة نظره في الحياة، إضافة إلى ما يقوم بينهم من اتفاق وتقارب.

---

(1) Hayes, Carlton; A Political and Cultural History of Modern Europe, Vol.2 (A Century of Predominatly Industrial Society Since 1830. NY. Macmillan Company 1944. p. 117 .

(٢) عبد العزيز الأهواني، ابن سناء الملك ومشكلة العقم والابتكار في الشعر، د.ت صفحة ٧٧ .

وإزاء كل هذا فهل يـكون لنا أن نقول إن مفـهوم الحداثة أصـبح - نزولاً على القياس نفسـه- مما يصح القول بالنسبة له أن التيارات والمـدارس والإيديولوجيات قد التقت بدورها حـول التصورات ذاتها للحـياة ولموقع الفرد والمجتـمع منها وأسلوب مواجهة الهموم والمشكلات، مما يسهل الادعـاء باطمئنان بأنها حداثة واحدة، أم أنها حداثات أو مجرد خبرات فنية تفتـقر إلى النضج، ومازالت أوصالها تتخبط في عدم الوحدة والتشويش والغموض؟

لعل في مناقشـتنا لرؤى بعض الرواد الحقيـقيين من أمثـال ت . س. اليوت Eliot (١٨٨٨-١٩٥٦) وعزرا باوند Pound (١٨٨٥- ١٩٧٢) و د. هـ. لورانس Lawrence (١٨٨٠-١٩٣٠) ومواقفـهم من بعض ما تثيـره الحداثة من إشكاليات ما يفي بتـوضيح الصورة كلها.

كان لورانس هو الأديب الذي نبـذ بشدة وبسبب مـا أسماه التـفرد وذروة تألق التلقائيـة والسذاجة الفطرية الكامنة في أعمـاق النفس البشرية كل مقـولات الفردية الزائفة التي يتـغنى بها المذهب الليـبرالي وهو يسعى إلى إيجـاد نوع من التوازن بين مطالب الفـرد والمجتمع باعـتبـارهما وحدتين منفـصلتين، يرى الكثيـرون استـحالة امتزاجـهما الكامل، وتعاطف، من ثم، بشـكل قوي مع مظاهر التآخي والجمـاعية التي تؤكد على وجود الإنسان الاجتماعي[1] .

كما كان مـفهوم اليوت عن تحلل أو انفصال الإحـساس الشعري Dissociation of Sensibility محكًا كـاشفًا لنبض الشاعـر في القرن العشرين، بما يرمـز إليه من حركات الوعي والشعور.

وإليوت هو من غير شك واحد من أعظم الشعـراء والنقاد الذين عرفهم العصر لدرجة أن الشعر الحديث في إنجلترا يدين له بالكثير[*] .

---

(1) Brooks, P; The Melodramatic Imagination; Balzac, Henry James, Melodrama and the Mood of Excess. London. 1986. p.22 .

(*) لا توجد مبالغة في هذا الوصف لأليوت فـقد عمل محررًا لمجلة كريتوريون Criterion لمدة حـوالي ٢٠ عامًا (١٩٢٢-١٩٣٩)، ومديرًا لمـؤسسة فابر Faber الشهيرة التي قامت بنشر كـتاب فابر للشعر الحديث The Faber Book of Modern Verse لميشـيل روبرتس Roberts (١٩٣٦) إضافـة إلى العديدمن الدواوين الشعرية والمقالات التي حددت شكل وطابع الأدب والشعر الإنجليزي إلى حد بعيد.

في عام ١٩٢٢ ظهرت لأول مرة قصيدته «الأرض الخراب The Waste Land التي جعلت منه لسان الشعراء في جيـله. ومع أن هذه القصيدة ساعدت على بلورة الإحساس بالفقر الروحي والفوضى الاجتمـاعية، وفشل الاستخدام اللغوي كظاهرة منتشرة في الثـقافة الغربية، وكان لها ردود فـعل صاخبة، إلا أن المقدمة التي كـتبها لمجموعة المقالات التي صـدرت عام ١٩٢٨ بعنوان «إلى لانسلوت آندروز: مقالات في الأسلوب والتنظيم For Lancelot Andrews: Essays on Style and Order هي التي حددت وجـهة نظره باعتـباره أحد كبـار الكلاسيكيين في الأدب، والمتشـيعين للكاثوليكية في مجـال العقيدة(١) . وهي الاتجاهات التي برز وضوحـها في كتاباته النثريـة والشعرية علـى مدى العقـد التالي الذي ركـز فيـه على الدراما في العـصر الإليزابيتي والشعراء الميتافيزيقـيين الذي عرفهم القرن السابع عشر، حيث ألقى بمزيد من الشكوك على أعمـال ملتون Milton (١٦٠٨-١٦٤٧)، وكذلك شعـراء العصر الفيكتوري والرومانتيكيين الكبار.

في هذه المقدمـة أعاد إليـوت تحديده للتقـليد الشعـري الإنجليزي، فـأكد على ضرورة أن تكون للكاتب علاقة حيوية وثيـقة بالذات، وظهر هذا في مقالته «التراث والموهبة الـفردية Tradition and The Individual Talent (١٩٢٠) التي ربما كـانت أشهر مقالة نقدية عرفتها اللغة الإنجليزية في هذا القرن حيث أرسى الأساس النظري للعلاقة التي اعـتقد في ضرورة وجودها بـين الشعر المعاصر وشـعر الماضي القريب والبعيد(٢) .

لقـد اعـتـبـر بعض النقـاد الأكـاديمـيين من أمـثـال فـرانك ليـفـيـز Leavis (١٨٩٥-١٩٧٩) وإيفور ارمسـترونج ريشاردز Richards أن اليـوت يمثل مع لورنس قطبي الأدب الحديث المتنافرين اللذين لا يمكن التـوفيق بينهما(٣) . ولكن التـأصيل المتأمل لكل من الشاعرين يظهر مدى المبـالغة في قول هؤلاء؛ لأنه يمكن في الحقيقة

---

(1) Wintle, J; Dictionary of Modern Culture. ARK. London. 1948 P. 109 .

(2) Ford, Boris; A Guide to English Literature (ed) Cassel and Company . Second edition . London. 1966 . p. 367 .

(٣) ماهر شفيق فريد، الشعر المعاصر، إبداع، العدد الرابع ١٩٩٣م، صفحة ٨٤ .

التوفيق بين تـأثيراتهما على نحو مـبدع وخلاق، وبخاصـة فيما يطلق عليـه «شعر العمق الجديد»، وذلك أن انفتاح د.هـ لورنس على الخبـرة واستبصار النفس، أمور خليقة بأن تتحد مع مهارة اليوت الفنية وذكائه، ولو قدر لهذا أن يحدث لتوافر لدينا شعر معاصر يستطيع مثل فكرة كوليريدج الأصيلة عن الخيال، أن توفق بين حالة من الوجدان أكـثر من المعتاد ونظـم أكثر أيضًا من المعـتاد[١] . وهذه رؤية تجـعل من الصعب على أي الأحـوال تقبل مـا قد ذهب إليه هنري جـيمس James (١٨٤٣-١٩١٦) عندما قال في كثير من الأحيان: أجد نفسي مضطرًا لأن أطرح جانبًا المنطق والصراحة والاستـقامة. قد تكون هذه أمورًا لها فائدتها في الحـياة الإنسانية، ولكن هذه الفائدة لا تجعلنا نعرف معرفة دقيقة الطبيعة الجوهرية للواقع المعاش[٢] .

(٥)

هذه المفهومات والتـصورات الحديثة وإن كانت تساعد في تلمس الجذور الحـقيقية لفكر الأديب وإبداع الفنان، فإنها تثـير في الوقت نفسه أبعادًا من الصـعب تجميدها أو قولبتها[٣] لأجل فهم المقصود بالشكل التعبيري أو المعبر Expressive الذي هاجمه كل من بول فـاليـري Valery (١٨٧١-١٩٤٥) واليوت ومـعهما ايفـون وينترز Winters بحجة أنه ما أطلقـوا عليه أكذوبة أو خدعة الشكل التعـبيري، وإن كان من الواضح أن موقف هـؤلاء كان ينطوي أيضًـا على أكذوبة أخـرى، باعتبـار أن كل شكل من أشكال الأدب هو بالضرورة انفعالي وتعبيري، كـما أن لكل مظهر من مظاهر التعبير شكله الخاص به، حتى وإن كانت قضية الشكل لم يحسم أمرها بعد.

إن الخط الواضح في أعمـال كل هؤلاء الكبار يعكس قـدرًا من الصعب إنكاره من الاتصـال والاستمـرارية Continuity بالرغم مما قد يعوق حركتـه وتقدمه. كما يلاحظ الكثيـرون أن ثمة كثيـر من أوجه الشبـه وعدم الانقطاع في جانب كبـير من الأعمال التي أنجـزت في القرن العشرين وتلك الـتي شهدتها نهايات الـقرن التاسع

---

(١) المرجع السابق، صفحة ٨٢ .

(2) Brooks, op. cit. p. 37 .

(٣) يسهل فهم هذا إذا اعتبرنا أن الزمان يتحرك فتتغير بالتالي ذبذبات ومستويات التذوق والإحساس وفقًا لحركة الزمان وتغيرها.

عشـر، ويمكن الإشارة في هذا إلى أعمـال توماس هاردي Hardy (١٨٤٠-١٩٢٨) وجـوزيف كـونراد Conrad (١٨٥٧ - ١٩٢٤) وهنري جـيـمس James (١٨٤٣-١٩١٦) وجـورج ميـرديث Merdith (١٨٢٨-١٩٠٩)، والمهم أن هذه المشـابهـات أثارت وعـيًـا جديـدًا يمكن تتـبعـه في الأعـمـال الأولى لمارسـيل بروست Proust (١٨٧١-١٩٢٢)، وعند أندريه جـيد Gide (١٨٦٩-١٩٥٠) وتومـاس مان Mann (١٨٧٥-١٩٥٥).

هذا الاتصال ليس وقفًا على الأدب وحده، ولكـنه موجود أيضًا في عالم الفن التـشكيلي وبخاصـة في تلك الاتجاهات والمدارس التـي تعتـبر أكثـر تطرفًـا وتحررًا كالمستقبلية مثلاً التي أعلت من شأن التكنولوجيا والتنافس والصراع والعنف والسرعة والضوضاء كظواهر أسـاسية في العصر الحديث، ومن هنا كـانت دعوتها إلى طرح كل ما هو تقليدي وإلى التعبير عن الطاقة الدينامية المميزة للحياة المعاصرة.

الشعر لابد أن يتـخلى عن التراكيب والبناءات الضيـقة. وفي الرسم جرى نوع من تجسـيد الحـركة، وكأنهم أرادوا أن يكون الـفن دليلاً على الحيـاة وأن يكون فنًا للحياة. ولا تخـتلف الدادية عن ذلك بدعوتها القائلة: (إنـنا ضد الأنظمة، أو ربما كان الأكثر قبولاً بين الأنظمة ألا يكون هناك مبدئيًا أي نظام)[1] .

إنما لابد من الانتـباه إلى أن التـغيـرات الأدبية والفنيـة الحديثـة ليست مـجرد مشابهات أو استمرارًا للاتجـاهات والنزعات أو الأفكار والفلسفات التي سيطرت من قبل، ولكنها تبدو على العكس من ذلك وكأنها مظاهر جديدة وحديثة تمامًا.

ليس هذا فحسب، ولكنهـا تبدو في الوقت نفسه وكأنهـا في خلاف أو تصادم معـها، وإذا صح هذا فـبأي معنى تكون إذن دعـوى الاستمـرارية والمشابهـة وعدم الانقطاع، وفي الوقت نفسه ينعكس ذلك في رؤى متعارضـة ومتخاصمة مع كل ما حرص عليه الماضي وقـدسه. إنها إشكالية على مستوى العـقل والمنطق والإحساس والشعور تفرض نفسها ونحتاج إلى توضيح.

---

(1) Wintle, op. cit. p. 397 .

ويمكن النظـر في هذا أيضًـا إلى Seven Dade Manifestos and Lampisteries. Trans. B. Wright. 1997 .

صحيح أن البعض قد يعتبر كل هذا رد فعل لواقع ثقافي وفني يرتبط بإطار ووضعيات تعج بالمشكلات الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية والدينية.. .إلخ حتى أن الظروف الجديدة الكاسحة لم تعد قادرة على التعامل معه. أو أنه هو نفسه، برؤاه التقليدية ومواقفه المحدودة لم يعد قادراً على التكيف بها لافتقاره إلى المقومات التي تساعد على ذلك، ولكن الصحيح أيضًا هو أن كل هذا لا يمس إلا سطح الأمور؛ لأن ما وقع كان شيئًا مغايراً لهذا تمامًا ويخرج عن إطار التقسيمات والتحديدات المألوفة.

كان الجديد شيئًا متفجراً ومتدفقًا ومغايراً تمامًا للماضي، لدرجة أنه بدا منقطعًا عنه وغير متصل به.

في مقالة اليوت التي أشرنا إليها (التراث والموهبة الفردية) اقترب الشاعر كثيراً من هذه الرؤية التحليلية التركيبية[1] . إنه يقول: «إذا كان الشكل الوحيد للأصالة والتراث يتمثل فحسب في عملية نقله من السلف إلى الخلف وفي اتباع أساليب الجيل الأسبق والأخذ بها بطريقة حرفية صماء، فلابد من عدم تشجيع هذا المفهوم إن لم يكن رفضه تمامًا، فالحداثة شيء أبعد بكثير من هذه الأمثلة البسيطة التافهة التي ضاعت وفقدت في الرمال. إنها تنطوي في المحل الأول على الحس التاريخي Historical Sense الذي يتضمن إدراكًا ليس فحسب لأسبقية الماضي أو حتى تجاوزه، ولكن حضوره والوعي بهذا الحضور كذلك. إن ذلك الحس التاريخي يضطر الإنسان لأن يكتب وفي أعماقه لا مجرد إحساسه بجيله فقط، أو حتى وعيه بالأجيال التي سبقته مباشرة، ولكن وهو يعي أن كل الأدب (الأوربي) منذ هومير Homer له وجود ذاتي وتلقائي في كيانه. إن ذلك الإحساس باللازماني وبما هو معاصر وآني، هو ما يجعل الكاتب أصيلاً. وهي تلك اللحظة ذاتها التي تجعل الكاتب أكثر ما يكون وعيًا وإدراكًا لمكانته في الزمان وبحداثيته الذاتية».

(١) المعروف أن هذه المقالة ظهرت في مجلة Egoist عام ١٩١٩ ثم أعيدت طباعتها في الغابة المقدسة The Sacred Wood (١٩٢٠)، وهي تهدف بوجه عام إلى تقييم فكرة التقليدي والتراث. في رأيه أن الشاعر هو في تغير مستمر حيث يكون شعر الماضي في مرحلة نضوجه جزءًا من فرديته. والماضي جزءًا من الحاضر الذي يعدله ويعيد تشكيله. وبهذا فإن ما يعتبر جديداً حقًا هو أن يكون الإنسان يقظًا ومتحفزاً دائمًا وجزءًا فيما هو دائم التغير الذي عنى به عقل أوربا بالتحديد.

غير أن هذا المنظور يفترض أكثر من نقطة خلاف بصدد تقليدية أو حداثة الكثير من الإبداعات لأنه إذا سلمنا أن الفن ليس مجرد (تحسن) وإنما مادة الفن لا يمكن أن تكون هي نفسها، فيعني هذا أن تيار الحداثة مستمر متدفق، وأن ما يحدث للفنان المبدع هو أنه يدع نفسه في كل لحظة إلى شيء ما وإلى غاية أخرى أكبر قيمة. وهذه عملية لا متناهية حيث أن تقدم الفنان هو تضحية مستمرة بالذات. انطفاء، أو تدمير للشخصية يتكرر، دائمًا مع تقدم الفنان وسعيه الدائم وراء كل جديد.

وإذا جاز لنا البحث عن مثال يوضح المقصود من كل هذا ربما وجدناه في وصف بودلير Baudelaire (١٨٢٦-١٨٦٧) للعالم أنه غابة من الرموز Forét de Symboles التي يلهث فيها وراء أعماق المجهول بحثًا عن الجديد الذي قال عنه أن تقاليده لم تتشكل بعد[١] .

ولكن كيف يمكن أن يساعد كل هذا في توضيح قضية الحداثة وفهمها؟ إننا لو استبعدنا فكرة أن الحداثة لا تعني تشابه الحاضر والماضي أو أن اليوم امتداد للأمس، فإن كل هذا لا يستتبعه بالضرورة الانفصال التام أو الانقطاع كلية عن الماضي أو حتى المتوارثات والمتعارفات جميعها. إلا إذا تصورنا إمكانية قيام أدب أو فن بطريقة ارتجالية وعشوائية تمامًا.

وأيًا كان الأمر، فقد كان من نتائج هذا التصور ما ذهب إليه البعض من أن الحداثة هي إذن مفهوم نسبي بمعنى أنه لا يوجد مفهوم مطلق للحداثة في كل زمان ومكان حدث أن تم اكتشافه صدفة، وبتعير آخر، ليست الحداثة مفهوم قابل للتعيين انطلاقًا من فرد أو من بيئة ثقافية أو لحظة تاريخية، وإنما الحداثة كانت ومازالت وستظل مفهومًا نسبيًا تاريخيًا واجتماعيًا مما يعني أنها سبق أن تحققت في التاريخ في أماكن متعددة لا كروح هيجلي مطلق، وإنما كضرورة جدلية غير مقارنة أو متعالية[٢] .

---

(١) مختار العطار، الفن والحداثة بين الأمس واليوم. عالم الفكر، العدد ١٧، العدد الأول، ١٩٨٦ صفحة ٢١٩ .
كما نجد مناقشة وافية للقضية ذاتها التي يثيرها بودلير في :
Howarth, W. D. Henri, M. Peyre; French Literafure form 1600 to the Present. Methuen. London. 1974. P. 104 .

(2) Ellmann, R. and Feidelson, C.; The Modern Tradition . 1965. pp. 23-26.

وعموماً فأنا أتصور أن ما يهم بصدد هذه القضية كلها هو أن نكشف عن مقومات ما نطلق عليه صفة «الجديد» فندعمها، ولكن مع الاعتراف بأنه سوف يتحول بدوره إلى قديم. وإن هذا قد لا يصمد طويلاً أمام ما هو أكثر جدة، وهكذا - في تصوري - حركة التاريخ الاجتماعي والثقافي، وحركة فعل الإنسان ووجدانه بطبقاتهما وطياتهما المختلفة المتعددة وعياً ولاوعياً، وهو يضيف (الإنسان) إلى تراثه الحضاري على طول مسيرته الإبداعية.

وبذلك فقط لا يكون الماضي استلاباً لشخصيتنا، ولقدرتنا التعبيرية، وإنما في كثير من جوانبه، حافزاً لقدراتنا وعطائنا المتجدد، فليس كل ما يتعلق بالماضي وبالتراث مما يتعين التنكر له ورفضه[1] .

وأيّاً كانت طبيعة ومستويات الاتجاهات والتيارات التي تظهر بها الحداثة في السياق الاجتماعي الثقافي، فإنها تعبر عن الاتصال أكثر منه التوقف والانقطاع. وأيّاً كانت مظاهر العنف والوهن التي قد توصف بها بعض مراحل الحركة الحداثية، فلا يمكن النظر إليها في مجملها إلا على أنها حلقات تصل الماضي بالحاضر بالمستقبل. أو موجات متدافعة لا تظهر فيها سمات «الحديث» إلا وهو مستمر ومتجدد ويرتفع فوق صدر موجة سرعان ما تتخافت سرعتها وتذوب بدورها في موجة أخرى قادمة.

(٥)

الحداثة كمذهب فني محض يذهب البعض إلى أنها انتشرت من موطنها الأصلي في لبنان إلى سائر أقطار العالم العربي[2] . ولأن فترة طويلة نسبياً قد مرت عليها في مصر فإن السؤال الذي يلح على الخاطر هو: إلى أي حد نجح شعراؤنا الجدد في التعبير عن المتطلبات الجديدة لمرحلة مجتمعنا المصري الراهنة؟

نحن الآن على وشك أن نلقي بالعقد الأول من القرن الحادي والعشرين وراء ظهورنا، والرحلة لاشك في أنها مليئة بالمشكلات وبالهموم، ولكنها بالقطع

(١) عبد الله أحمد الهنا، المرجع نفسه، صفحة ٢٤ .

(٢) شكري عياد، مرجع سابق، صفحة ٧١ .

مما يفجر القلق ويحفز المشاعر والعقول لمعرفة أين موقعنا ومكاننا، وإلى أين مسيرتنا. معرفة الطريق بتعبير آخر الذي يبدو أنه طريق طويل وحافل بالمعاناة، إلا إذا توافرت الرؤية الجديدة الثاقبة التي تجعلنا أقدر على كشف أبعاد الواقع الحقيقي الذي نعيش فيه.

ما يجعلني أقول هذا الكلام أنه برغم أن هناك من يقولون بأن عصر الحداثة وحضارة الحداثة قد انتهى إلى غير رجعة، فمازالت الحيرة تمسك بعقولنا ومازالت الحداثة تثير الكثير من الجدل والتساؤلات حول تقييمها نظراً لأن الأدباء والنقاد لم يتفقوا بعد على تعريف واضح ومحدد لها، ولأنها تتضمن دعوة للتشكيك وعدم الوثوق في غير قليل من الأسس والمبادئ التي سادت عصر النهضة وعصر التنوير، ولكن دون أن تقدم أي بديل.

ولا ريب أن الواقع هو الذي يصوغ الوعي، ولكن الوعي يغير الواقع أيضًا، وكما أن لكل إنسان (الشاعر خصوصًا) إدراكه الخاص للواقع الذي يعيشه، فإن كل شاعر له أيضًا أسلوبه الخاص وطريقته المميزة في التعامل معه. فمنهم من يواجهون هذا الواقع مواجهة الضعفاء المتخاذلين ومنهم من يواجهونه مواجهة التحدي وربما المجاوزين له. صحيح أنهم جميعًا يشخصون إلى خلق عوالم مثالية، ولكن الصحيح أيضًا أن الشعراء من الفئة الأولى يهربون من واقعهم ويرتدون دائمًا إلى الماضي والنكوص إلى الوراء، بينما تظل أبصار الآخرين عالقة أساسًا بالمستقبل وخطواتهم تحاول دائمًا تخطي عثرات الواقع ونقائصه. فالشعر القديم - كما ذهب الشاعر والناقد الإنجليزي ستيفين سبندر يتأمل العالم والإنسان وقوانينه وأديانه ويتساءل لماذا تجري الأمور على هذا النحو؟ بينما كان ممكنًا أن تجرى على نحو آخر، ومهمة الشاعر في هذا العصر بالذات ليست أن يتأمل العالم تأملاً ميتافيزيقيًا مجردًا دون أن ينطلق إلى هذا التأمل من الأرض الصلبة التي يقف عليها بكل ما تحمله من قضايا سياسية واجتماعية، وإلا جاءت تأملات مثل هذا الشاعر تأملات هشة وساذجة[1] ، ولذلك فلا يفترض أن يكون الشاعر (والفنان عمومًا) على درجة كبيرة

(١) ستيفن سبندر، الحياة والشاعر، الترجمة العربية، مصطفى بهجت بدوي، صفحة ٣٦ وما بعدها.

من الأصالة الفنية والصدق على الذات فحسب، بل وعلى صلة دائمة واحتكاك حي عميق بواقع مجتمعه[1] .

ولقد تمثل العقاد الذي كان رائدًا في مسعاه التنويري هاتين القيمتين بوعي وعمق عظيمين كـأبعاد أساسيـة في النهضة الأدبية الحـديثة في مصر. وكـان من ثم الناقد الحديث الذي تصدر على مـا يذهب غالي شكري، الجبهة المناضلة في المعـركة ضد الكلاسيكية[2] .

إن الجيل الشـعري الكبـير من مجـددي الكلاسيكية العـربية ومن بينهم أحـمد شوقي وحافظ إبراهيـم قد مهدوا التجـديدية للأجيال اللاحقة بـالخروج من الكهولة والترهل واللفظية الجـوفاء والزخرفة البنائية والبديعـية، للدخول في المرحلة التطورية التي تمت على أيدي صـلاح عبـد الصبـور وعبد المعـطي حجازي، الـلذان واصلا الطريق إلى الأمام، بينمـا سقط من أول الطريق كل من ظلت لغـته الشعرية مـجرد نقل وتسجيل لا فرق بينهما وبين المقـال إلا في الوزن، وفي معجم القصيدة وكأنهم مازالوا يتمسكون بما كان عند القدماء.

وليس من شك في أن مـرحلة التـأسيس التي قـادها طه حسين وزمـلاؤه رواد عصر النهـضة الأدبية الحديثـة كانت البداية الحقيـقية للتحديـث حيث اتضحت في كتاباته توجهاته العقلانية والديمقراطية في القضية المعرفية التي مضى يعالجها في ضوء تصورات جديدة ومفـاهيم جديدة، ولكن في ضوء الإحياء، والتفـاعل الحقيقي مع الآخر كقاعدة لهذه النهضة. وهذه ناحية تمثل فارقًا جوهريًا بين ما كان وما هو كائن اليوم كمستقبلين في الأغلب ومحاولين دائمًا إلباس ما عندنا أثوابًا من عندهم. وهذا أسوأ ما يمكن أن يبـتلى به الشعر والأدب عمـومًا خاصة إذا ما غـيب النقد وفرغت العملية النقدية من مـحتواها، وصارت مجرد توصيف خـارجي للشكل دون اعتبار

---

(١) ولقد تحـدث سبندر كثيـرًا عما أسمـاه «الأنا الحديثة» التي اعتـبرها أبرز خصـائص الحداثة التي تبلور رؤية الكاتب الحديث الذي تتسع نظرته لتـشمل ظروف الحياة وتغيراتها بشكل يـجعله قادرًا على الرفض وعدم التقبل. ويقابل سبندر بين هذا المصطلح وبين ما أطلق عليـه الأنا الفولتيرية التي ذهب إلى أنها تبقى على اتصـال وارتباط وثيـقين بالماضي انظر في هذا: Spender, Stephen; The Struggle of the Modern, London. 1963. pp. 72-78 .

(٢) لويس عوض، العنقاء، مرجع سابق، الصفحة ١١٦ .

لحركة اللغة داخل النص كظاهرة اجتماعية تأريخية ثقافية ودون اعتبار أيضًا لتأثيرات البيئة التي أسهمت في إبداعه رغم أن أعظم النقد في تاريخ الثقافة هو الذي ينبثق من هذه الظروف جميعًا.

كذلك فإن أي شعر جديد أو تيار أو نمط أو حتى مجرد الابتكار الجديد لا يمكن أن يتولد من كل هذا أي شيء تكتب له الحياة إلا إذا كان صدى وتلبية لمثل هذا الاحتياج الاجتماعي الذي ينبثق النقد منه. لأنه في هذه الحال ثمة حساسية خاصة هي التي تكون رؤية الشاعر الخاصة ونظرته المعينة للكون والمجتمع[1]. وربما نتيجة لكل هذا يصعب الاقتناع بإمكان ظهور، ونشوء حركة شعرية جديدة؛ لأن أحدًا من الشعراء دعا إليها، ما لم تكن الظروف المحيطة ذاتها داعية إلى ذلك، وكان الآخرون مهيأيين بالحساسية أو الإدراك ذاتهما لمساندة الجديد.

وهناك أكثر من تجربة واحدة عاشتها الحركة الحداثية في مصر. ففي عام ١٩٣٩ تأسست جماعة «الفن والحرية» التي يصفها شكري عياد بأنها حداثية سيريالية، على اعتبار أنها تعني بالفن التشكيلي أكثر مما تعني بالأدب[2]. ومنذ البداية ارتفعت أصوات المؤسسين لهذه الحركة (أنور كامل وجورج حنين وكامل التلمساني) تدعو إلى فهم التراث والمناداة بجعله جزءًا من الأدب الإنساني الذي يتناول واقع الإنسان ومشكلات وجوده وحياته.

هذه الدعوة بالرغم من أنها قديمة صرح بها صاحبا الديوان، فإنها عند جماعة الفن والحرية كانت أعلى نبرة وأكثر حدة، خاصة وهي تؤمن بالثورة المستمرة على كل القديم، وإلى الامتزاج بروح الشعب وليس بالطبيعة التي اعتبروها حالة مؤقتة وزائلة، بينما الشعوب هي مورد الحياة التي لا ينصب معينها.

ومع أن هذه الحركة قد جاهدت لتبقى على قيد الحياة إلا أنها لم تعمر طويلاً حتى بعدما شارك روادها في تحرير المجلة الجديدة التي كان يصدرها سلامة موسى منذ ١٩٢٨، ومحاولات زكي عبد القادر لدفعها إلى البقاء عن طريق مجلته

---

(١) شكري عياد، المذاهب الأدبية النقدية عند العرب والغربيين، مرجع سابق، صفحة ٦٢.

(٢) المرجع نفسه، صفحة ٥٩.

«الفصول»؛ إذ سرعان ما انتكست وتوقف نشاطها عام ١٩٤٤ ربما لأنه لم تكن لهم مواقف سياسية أو حتى فكرية معلنة، إلى أن انفض الأعضاء وتفرقوا تمامًا بعد قيام ثورة ١٩٥٢م دون إدانة معلنة للواقع أو النظام.

في الوقت نفسه تقريبًا ما بين الثلاثينيات وأواخر الأربعينات كانت كتابات الفيلسوف الوجودي عبد الرحمن بدوي تمثل أحد الروافد الهامة للحداثة المصرية جنبًا لجنب كتابات لويس عوض برؤاهما التي كانت تكشف عن كثير من مشاعر الاغتراب والتمرد والميول الاشتراكية، وساعدوا بذلك في إرساء النقد الواقعي. الذي أسهم في بلورة جيل الواقعية الاشتراكية التي أصبحت بمثابة الدستور لكل المفكرين والأديان، وخصوصًا من الاشتراكيين وغيرهم من الماركسيين فيما بين ٤٦ و ٦٦ حيث بزغ نجم أمين العالم ولطفي الخولي ونعمان عاشور وفؤاد حداد وغيرهم.

وعمومًا فقد نجحت كتابات كل هؤلاء في تفجير حركة الشعر الحر بخصائصه التي تميزه عن الشعر العربي المتوارث سواء أكانت هذه الخصائص مما يتعلق بالشكل الفني لبناء القصيدة من الناحية العروضية وطريقة التغطية والصياغة الأسلوبية وطريقة استخدام الصور الشعرية، أم كانت هذه الخصائص تتعلق بمضمون القصيدة ومحتواها الفكري، حيث برز من جيل الرواد عبد الرحمن الشرقاوي بقصيدته «من أب مصري إلى الرئيس ترومان» وصلاح عبد الصبور واقتحامه ميدان المسرحية الشعرية «مأساة الحلاج» التي أعقبها بثلاث مسرحيات أخرى هي «مسافر ليل» و«الأميرة تنتظر»، و«ليلى والمجنون» وتلاهما أحمد عبد المعطي حجازي الذي أصدر ديوانه الأول «مدينة بلا قلب» عام ١٩٥٨ وهو يصرخ في وجه القاهرة:

ياقاهرة

أيا قباب متخمات قاعدة

يا مئذنات ملحدة

يا كافرة

أنا هنا لا شيء. كالموتى. كرؤيا عابرة

وفي الكتاب النقدي «في الثقافة المصرية» الذي أصدره محمود أمين العالم بالاشتراك مع عبد العظيم أنيس عام ١٩٥٥م[1] نلتقي مناقشة نقدية وموضوعية لهذه الجوانب كلها وبخاصة تلك الجوانب المتعلقة بالتجربة الخاصة والتجربة العامة للمجتمع ككل، وأيضًا الخصائص التي تتعلق بالمحتوى الفكري في الشعر الحر ودور الوعي في الإبداع الأدبي والفني، ولكن بمزيد من الوعي العميق الشامل الذي ينقض الوعي الزائف الذي يتستر به جيل من المثقفين الذين غصت بهم الساحة في الخمسينات. فأكدوا على حقيقة أن في كل مجتمع يوجد واقعًا أكبر يستمد وجوده من التطور العام للمجتمع في سياسته واقتصاده وفكره وفنه. أما التجربة الشخصية للكاتب فإنها جزء صغير متغير من هذا الواقع، حيث تبرز هنا أهمية الوعي لكل كاتب وفنان، فبدون الوعي بهذا الواقع العام يكون الكاتب فقيرًا؛ إذ يصبح من السهل أن يتم الخلط بين التجربة الخاصة والتجربة العامة. مما يعني في النهاية ضرورة أن يكون التعبير الأدبي انعكاسًا لهذا الواقع الموضوعي العام على التجربة الخاصة، من خلال علاقة جدلية بين الموضوعية والذاتية في العمل الأدبي، وهي علاقة لا تجعل من الأدب مجرد نص أيديولوجي أو معرفي، ولا تنفي أبدًا فنيته؛ لأن هنا يلتقي الإدراك والوعي والمعرفة على الصعيد الفني، في أي عمل جدير بأن يحمل هذا الاسم كنتاج فني كامل ومحترم.

وليس من شك في أن من بين أبرز كتاب هذه الرحلة التي تفجر فيها الشعر المنبثق من الواقعية الاشتراكية محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس، ورجاء النقاش وغالي شكري وغيرهم ممن رحبت بإنتاجهم مختلف المجلات الأدبية في القاهرة (الشهر والعالم العربي)، أو بيروت (الثقافة الوطنية والآداب) أو بغداد (الثقافة الجديدة). وإن كان البعض يرى أن أكثر هؤلاء تفتحًا وابتعادًا عن الدوجماطية عبدالعظيم أنيس بمواقفة الأيديولوجية الواضحة. فقد كشف عن مفهوم الأدب الهادف بقوله: (إننا متمسكون كل التمسك منذ اليوم الأول بأن كل كتابة فنية لها مغزى اجتماعي. وإننا حين نطالب أدباءنا بتفهم ذلك، واستخلاص النتائج

---

(١) محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس، في الثقافة المصرية، ١٩٥٥ .

الضرورية منه، لا نقيد حرية ولا نحبس فنه بين أربعة جدران، وإنما نجعل من هذه الحرية معنى جديدًا، ونضيف إليها روحًا لا معنى للحرية بدونها.. إن الكاتب نتاج مجتمعه..)[1] .

(٦)

يكشف هذا القول الأخير من أنيس عن جانب أود أن أؤكد عليه هو أن التجديد الذي يظهر في عصر ما دون أن يكون هناك حاجة حقيقية عميقة إليه تتمثل في احتياجات ومتطلبات هذا العصر لا يستحق - في رأينا - أن يسمى تجديدًا؛ لأنه في هذه الحال لا يعدو كونه بدعة طارئة أو «موضة» قد تلفت الأنظار إليها وقتًا ثم ما تلبث أن تنطفئ دون أن تترك أثرًا. ولست أظننا في حاجة إلى مثل هذه النوعية نظرًا للظروف الدقيقة التي يمر بها المجتمع المصري المعاصر.

ولكن الشعر الحديث يكشف بذاته عن إشكالية أتصور أن من المتعين على الشاعر الحديث أن يعيها ويدركها لكي يتجاوز ما تعكسه من صعوبات تحول دون قيامه بدوره الحقيقي وسعيه نحو المستقبل بكل ما هو في طموح المكان والزمان على حد تعبير إدوار الخراط.

إن كتابة هذا الشعر تكشف عن عوالم معقدة ومتشابكة تتناول العديد من العلاقات التي تقوم بين الأشياء، وبين الأشياء والأفكار بما تنطوي عليه من اختلافات ومفارقات مما يجعل الموضوع الواقعي المحدد أمام عقل الشاعر ومشاعره عالمًا زاخرًا بالمعاني والخيالات والتهويمات التي تطوف بالمنظور وغير المنظور، ولكنها تجعل التعبير عنها على غاية من الصعوبة حتى أن الكثيرين لا يقدرون على استيعابها والتقاط المعاني الكامنة وراءها.

إذا نحن أضفنا إلى هذا أن الكثير من هذا الشعر يقفز من الموضوع الخارجي إلى ما وراء الواقع أي الحلم والخيال على ما في ذلك من اختلاط الظاهر بالباطن والداخلي بالخارجي بما يتولد عنه من رموز وحيل واستعارات وتلاعب بالألفاظ وإغراق في التورية والطباق والجناس وغير ذلك مما هو غير مألوف، فلا تكون نتيجة

(١) عبد العظيم أنيس، الأدب الهادف، مجلة الثقافة الوطنية، ١٥ آيار (مايو) ١٩٥٧م .

كل هذا إلا تضييق نطاق جمهور الشاعر؛ لأن خطابه لن يفهمه إلا القلة من المثقفين مع أن المقصود هو أن يسمعه الجميع وأن يفهموه، وأن يشارك الكل في النشيد.

فعلى الرغم من أن التجارب التي يمر بها الشعراء الجدد خليقة بأن تؤدي إلى عمق التجاوب وانعكاس حساسية العصر على الإنتاج الشعري، فإن الملاحظ أن أسلوب الأداء الشعري مازال مغرقًا في الألفاظ المعجمية وفي الجماليات الشكلية، وأنه لم يعد مما يعطي صورة صادقة للواقع الحقيقي الذي يعيشه المجتمع، وهذا معناه أن الكثيرين من الشعراء أنفسهم لم يعودوا يعيشون واقعًا وفعلاً ظروف المجتمع وهمومه وأفراحه وأتراحه، أو أن جذوة هذا الشعر قد انطفأت أو أن هؤلاء الشعراء المحدثين قد قطعوا كل صلة لهم بالنبض الحقيقي للناس والمجتمع، وهذا من شأنه أن يعمق الإحساس بالتنافر وبوطأة المشاكل بدلاً من أن يكون الشعر بصدقه وبموسيقاه عامل مواجهة وتخفيف، وأمل وتشجيع.

ولقد عبر العالم عن كل هذه الجوانب فهو يقول: «يتميز هذا الشعر الجديد أولاً بعودة شاعره إلى الارتباط بالحياة الاجتماعية العامة. ولقد اتخذ للتعبير عن هذه الرسالة الأساسية للشعر سبيلاً جديدًا فهو لا يعرض للقضايا العامة كما كان يفعل حافظ وشوقي ومحرم عرضًا تقريريًا، بل إنه يتمثل هذه القضايا خلال تجاربه الذاتية. ويحرص الشعراء الجدد - الأصلاء منهم - على أن يوضحوا مواقفهم من العالم عن طريق النظرة الشمولية التي تتضح من خلال أشعارهم، والتي تتفتت فيها هذه النظرة الشمولية إلى جزئيات وعناصر دقيقة حسب ما تقتضيه طبيعة الموقف أو التجربة في القصيدة الواحدة»[1] .

وهذا ما نجح أيضًا في التعبير عنه إدوار الخراط، وإن يكن من خلال رؤيته الواقعية التي تتسم (بالرومانتيكية) التي تجاوز بها كل الأزمنة. «أنا أطمع ألا يندثر الماضي فقط، ولكن أن يحل المستقبل الآن كذلك، مثل هذه الراهنية هي مطمحي.. إن الماضي ليس عندي مرادفًا للمصير الإنساني.. لا أجد في الماضي جنة مفقودة، وليس عندي أي تصور أن المجد كان في الماضي فقط. إن المسألة أشمل وأعمق من

(١) محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس، في الثقافة المصرية، مرجع سابق، صفحة ١٢٦ .

ذلك بكثير.. في صلب العمل الفني نفسه أطمح إلى نوع من تحدي الزمنية.. فعلى الرغم من أنني أضع شخصياتي جميعًا في زمن محدد وتاريخي أي أكسبهم معطيات واقعية، وتدور مساراتهم في سياقات محدودة وحول بؤر تاريخية معروفة فإن هذه الشخصيات تكتسي من ثم، بالعدالة والمصداقية الواقعية»[*] .

هذه الصلة الوثيقة التي لعلني أشرت إليها في أكثر من مكان والتي تربط الفكر بالواقع وكثيراً ما يشير إليها كبار الكتاب عندما يذهبون إلى أن هناك علاقة وثيقة بين الواقع من ناحية والظواهر والأفكار من ناحية ثانية، أتصور أنها في قلب مشكلة التفاعل الاجتماعي بين الشعر الحديث والشاعر؛ ومختلف الأطر الفكرية والوسائل والأدوات والجماهير كحكام ومحكومين على السواء.

لن أذهب هنا هذا الاتجاه المتطرف الذي يرد مضمون الحقيقة ونظرية المعرفة كلها إلى الأساس الاقتصادي وإلى إطار الطبقة وبنائها رغم صحة هذا في مجمله، لأن المشكلة في رأيي أعمق من هذا، وتتمثل في كيفية الربط السليم والمحكم بين النمط المعرفي والواقع بأبعاده المليئة بالجروح والتشوهات والحفر والأخاديد والمطبات والنتوءات والتضاريس وتجلياته (الواقع) المختلفة مما يعتمد كثيراً على حساسية الشاعر ومدى وعيه بالأمور ووضوح غاياته وأهدافه[1] حيث يبرز هنا دور التطور الأدبي الفني والجمالي كتعبير على غاية من الأهمية لفهم عملية التطور التاريخي والاجتماعي والثقافي وترشيد مساراتها.

هناك فيما أتصور تناقض حاد بين درجة الوعي التي تقطر به سطور نقادنا الذين عرضت لبعض مواقفهم، وبين ما تمر به اليوم حركة التحديث. مع أنها بدأت كقوة أو حركة متمردة لمواجهة ما هو قائم، وتدعو إلى نبذ ما هو متحجر أو نقائص في الفكر والشعور والممارسة والتطبيق، إلا أنها سرعان ما تراجعت إلى حد الانقلاب على نفسها حتى أن أحداً لم يعد يشعر لها أي فعل ملموس في سبيل ما قامت لأجل تحقيقه.

(*) هذه الرؤية كثيراً ما كان إدوار الخراط يعبر عنها وبخاصة في حواراته ولقاءاته التي كانت تجريها معه مجلة القاهرة في أوائل الثمانينات. والمدهش أنه مازال مرتبطًا بها حتى اليوم رغم ما تثيره دائمًا من نقاشات .

(1) محمد جابر الأنصاري. المرجع السابق نفسه، صفحة ٣٣٧ .

وليس لمثل هذا التناقض من تفسير إلا في ارتباطه بالسياق الاجتماعي الذي تتحرك فيه حركة التجديد الشعرية ذاتها. ولعلنا نذكر هنا كلام طه حسين وحديثه عن تغريب الشعر العربي، وما قام به شعراء المهجر (خصوصًا جبران) وكيف أنهم رأوا فيه تشريفًا للشعر العربي. ورياضة للذوق الشرقي واللغة العربية على أن يسيغا ما لم يتعودا أن يسيغا من قبل[١] .

طه حسين[٢] قال صراحة في تقديمه رسالته عن «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية في بارس ١٩١٧ : «إني أعتقد بمنتهى اليقين أن تأثير أوربا وفي مقدمتها فرنسا سيعيد إلى الذهن المصري كل قوته وخصوبته»، إنها جملة ملتوية، ولكنها لا تخلو من ذكاء قائلها، ولهذا فلا يبدو مستغربًا أن يتأثر بذلك الأجيال الأصغر من الشعراء، ومنهم كثيرون من تلامذة طه حسين المباشرين مما انعكس بالتالي على مستوى البناء الفني وظهر بجلاء مدى التخلف على مستوى الموضوع والتلاحم مع الواقع. وإني لأتساءل ما إذا كانت هي قطيعة مع البدايات الأولى لهذا الشعر، أم أنه تطور جديد وبلورة جديدة لهذه البدايات، ولكن ارتباطًا بالتأثير نفسه الذي انغرس في النفوس تحت بريق الدعوة للتغريب الشعري من ناحية، وتأثيرات الفكر الليبرالي الذي تأخذ به السلطة غير ملتفتة إلى ما غيره من ناحية ثانية.

أيًا ما كان الأمر فليس من قبيل المصادفة أن يخفت صوت الشاعر الحديث إلى حد الصمت والضياع، فأن ذلك طبائع الأمور، إلا أن يكون بفعل قوى قادرة على مناهضة الأصوات وتكميمها ومحاربة أصحابها، فآثروا السلامة بمهادنتها، مما أفقدها حيويتها كحركة حاولت التغيير، وإن كان الأهم من كل هذا أن توضع هذه الجزئية في مكانها من حركة المجتمع المصري ككل.

هنا نلاحظ مدى اغتراب الإنسان بعدما تم توجيهه توجهًا استهلاكيًا وبعدما لم يعد - أيًا كان موقعه- سيد نفسه بعد أن أحاطته المشكلات من كل ناحية، وهي مشكلات عديدة وخانقة من مثل قضايا الأخلاق وقضايا العدالة والمساواة والانتماء وعدم التوازن

---

(١) طه حسين، حديث الأربعاء، القاهرة، ١٩٦٢ (٢)، صفحة ١٤٦، ١٤٧ .

(٢) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، المجلد الثامن من الأعمال الكاملة، بيروت، ١٩٧٥، صفحة ١٦٦، ونجد في كتاب عصفور «قراءات في النقد الأدبي عرضًا موضوعيًا شائقًا لموقف كل من العقاد وطه حسين إزاء هذه النواحي، وكذلك مواقف جبران وسفراء المهجر إزاء هذا وبخاصة في الصفحات من ٢٠٨ وما بعدها.

بين الفرد والمجتمع وبين المجتمع في عمومه والسلطات الحاكمة، كما لعلني أشرت من قبل ووجه الخطورة أن أصبح الإنسان المصري سلبيًا إلى حد بعيد وأبعد ما يكون عن المشاركة أو حتى الرغبة فيها، مادام خاضعًا لنظام لم يشارك أبدًا في صنعه.

وهذه الحال لا تختلف كثيرًا حتى عن تلك الكتابات التي كان أصحابها ينطلقون فيها من منطلقات ماركسية أو فرويدية بعدما أصبحت كلها تتسم بغير قليل من السلبية، وهي تحاول الإقناع بأنها تناقش بعض ما يوجد في المجتمع من عيوب ونقائص. ويظهر هذا في إحجامها وترددها وعدم إدانتها صراحة لما هو قائم، وفي مقدمتها السلطة الحاكمة التي تجمع بين يديها كل الأمور، وبالتالي موقفها السالب تمامًا إزاء مناقشة الفرضيات الأساسية التي ينبني عليها، رغم أهمية هذا لإعادة صياغة الواقع الاجتماعي من جديد.

وهنا فأنا أتصور ضرورة أن يتجاوز المثقفون تلك الرؤية الطبيعية لعلم الاجتماع الوضعي التي لا تعترف بأن هناك تحولاً تاريخيًا. ولا يقل خطورة عن هذا ضرورة أن يكفوا عن الدعوات التي تروج لشعار أن الإيديولوجيات قد ماتت وانتهى عصرها؛ لأن الواضح أن مثل هذا القول إنما يعكس في ذاته أيديولوجية منحازة بذاتها لخدمة أهداف بذاتها.

لست في حاجة إلى أن أؤكد ما تنطوي عليه هذه الدعوى من أهداف باتت واضحة في عالم اليوم الذي ينقسم إلى سلفية وتنوير وعلمانية وحداثة وتحديث ورأسمالية واشتراكية وشيوعية.. .إلخ. واحد من كبار مثقفينا (الخراط) عبر عن رأيه فيقول: «إن الإيديولوجية لم تسقط، ولكن هناك أيديولوجية معينة أعتقد أن هي التي سقطت.. إنها أيديولوجية قائمة على القهر والوصاية العلوية التي اتخذت من القيم الاشتراكية شعارًا دون أن تعتنقها، ودون أن تسعى إلى تحقيقها على الإطلاق. في هذه الأيديولوجية النظم التسلطية هي التي سقطت لتحل محلها أيديولوجية النظام العالمي الجديد أو أيديولوجية ما بعد الرأسمالية وما بعد الصناعة وما بعد الحداثة»[1].

---

(١) يظهر هنا تداخل المفهومات وتشابكها في ذهن الخراط، ربما إلى الدرجة التي تدفع إلى التساؤل عن حقيقة موقفه مما أطلق عليه أيديولوجية النظام العالمي الجديد، خاصة مع عدم وضوح مثل هذه الأيديولوجية حتى بين دعاة هذا النظام ومروجيه.

المؤكد أن مثقفنا كان يقصد بكلامه هذا المشوش والمتداخل وغير الواضح أو الصريح فترة زمنية محددة في تاريخ مصر هي فترة التحول الاشتراكي. وسواء اتفقنا أم اختلفنا فيما خلعه على هذه الفترة من صفات، فإن من السهل ملاحظة مدي تجاوب كلماته مع نظام الحكم المصري في المراحل اللاحقة ما بعد الاشتراكية إذا صح التعبير. والسؤال الحيوي هنا هو ما إذا كان نظام الحكم (اللاحق) بعيدًا وبريئًا تمامًا من كل ما ألصقه بسابقه؟

كان للدكتورة لطيفة الزيات[1] (يسارية) كلمة لا تخلو من صدق بين «أن فترة عبدالناصر كانت فترة خصبة ووطنية. ولكن الجماهير سلب دورها» وإنني لأتساءل هنا، هل ياترى كان في مقصود مثقفتنا أن ما بعد عبد الناصر أعاد للجماهير ما سلب منها؟ وإذا نحن عدنا إلى أنماط الأيديولوجية التي مضى مثقفنا يعددها أفلا يجعلنا نتساءل أيضًا عن سر «تفضيله» لها على أيديولوجية النظم المتسلطة التي سقطت أم أن أيديولوجية النظام العالمي الجديد (على حد تعبيره) أفضل عنده وأكثر إحقاقًا للعدل وللحقوق مما عداها؟

هكذا، وبلا أي تبرير أو حتى توضيح أو تفسير يقرر مثقفنا الأمور، وهذه طريقة لاشك في أن واقع الظروف والأحوال والعلاقات ذاتها كانت وراء الانحياز إليها واللعب عليها مداهنة ومهادنة لكل نمط من أنماط السلطة أيًا زمانها ووقتها.

إن الفكر العربي، وفكرنا ضمنه، فشل لأنه تخلى عن المفهوم الرئيسي للفكر، أعني تحكيم العقل في النظر إلى كل المسائل دون استثناء. فقد المقدرة على رؤية وتحديد وجهة النظر ووجهات النظر الأخرى برغم أن تلك المقدرة كانت سببًا في ازدهار الفكر في عصوره السلفية والمبكرة.

مازالت هناك مناطق محظورة على الفكر رغم أن الفكر لا قيام له إلا بامتناع كل محظور، وليت شعري على من تقع إذن مسئولية «نبش» المواقف القصوى والقضايا الرئيسية التي تثقل كاهل الوطن والمواطنين؟

قضية الصراع مثلاً، بين الديمقراطية والشمولية، وقضايا البناء الطبقي ومشكلاته وما يطرأ عليه من تغيرات بسبب الأوضاع السياسية والاقتصادية. والمواقف الفكرية

(١) لطيفة الزيات، حوار معها. مجلة العربي، يونيو ١٩٩٣، صفحة ٦٩ .

والعملية، وقضايا النظم العقائدية، والسياسات الاستعمارية التي تغذيها، وقضايا أخرى كثيرة، وكلها مما يوجب علينا أن نتحرر من الخدعة (الكذبة) الكبرى التي يستخدمها كثير من الكتاب والشعراء والمثقفين عندما يبررون لأقوالهم ولمواقفهم التي يدركون تمامًا ما فيها من شذوذ وغرابة وزيف، بأنهم لا يفعلون أكثر من خلع ثياب يستبدلونها بأخرى عصرية تؤدي الغرض نفسه بطريقة جذابة ومغرية ذات تأثير أوسع مما يفعل السلفيون.

وإنني لأتساءل دهشًا: لماذا، وبعدما سقطت بدعة أنا لا أكذب ولكني أتجمل التي ابتدعها إحسان عبدالقدوس، أقول: لماذا لا تسمون الأشياء بأسمائها الحقيقية فتريحون وتستريحون[1].

لاشك في أن ثمة منعطف جديد لخطو الثقافة المصرية. وأيًا ما كانت ملامح هذا المنعطف فإن أضخم المشكلات تظل متمثلة في غياب المشروع القومي المؤسس على الديمقراطية الحقيقية. وحتى إذا ما تعددت وجهات النظر والاتجاهات والإيديولوجيات، فإن هذا التعدد لابد وأن يفترض مسبقًا وقبل أي شيء أن الولاء لابد أن يكون للوطن، لمصر.

وإذا كانت الخطوة الأولى سليمة، فالمتوقع أن يرتفع البناء سليمًا كذلك. أما أن نترك أنفسنا لتجرفنا الموجة التي يحلو للبعض هذه الأيام أن يتشدقوا بها فيتحدثون عما بعد الحداثة ونحن مازلنا - للحق - نتعثر في غموض حداثتنا- فلابد من الانتباه إلى مواقع أقدامنا خصوصًا وأن هذا المفهوم لم تتضح معالمه بعد في أوربا حتى في فرنسا ذاتها التي أتى منها على أيدي جان فرانسوا ليوتار. كما أن العلماء أنفسهم لم يتفقوا على ماهية ما بعد الحداثة، إلا أنها مجرد ألعاب لغوية، وتلاعب باللغة التي أصبحت أشبه بالألغاز بسبب الادعاءات والافتراضات الفلسفية التي تقوم عليها مثلما حدث في البنائية وما بعد البنائية منذ عقود.

❁❁❁

---

(١) لاستكمال وجهات النظر هذه يمكن الرجوع إلى غالي شكري «مذكرات ثقافية تحتضر» دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٧م، صفحة ٣٦٩ وما بعدها.

الباب الرابع
التناقض المعرفي وإشكاليات الوعي بالمجتمع

الباب الرابع
التناقض المعرفي وإشكاليات الوعي بالمجتمع

. ربما لا يستطيع أحد أن ينكر حاجة الإنسان المستمرة للكشف والمعرفة، وتوقه وتطلعه الشديدين للعلم وللثقافة، مما يستدعي توافر الأدوات المعرفية التي تتجاوب مع مظاهر التطور والتحديث. كما لا يستطيع أحد أن ينكر حاجة البحث والنقد الأدبي والاجتماعي لكل ما يستجد من فكر ونظم مادام سيصب في النهاية في بئر الوعي الإنساني، ويخدم البحث عن الحقيقة كغايات يسعى إليها الإنسان في كل زمان ومكان. وقد عبر عصفور عن ذلك ذات مرة في مقال له فقال: «إنه حلم التقدم الذي يعني الانتقال من مستوى الضرورة إلى مستوى الحرية، ومن التبعية إلى الاستقلال، ومن الجهل إلى العلم، ومن الظلام إلى الاستنارة، ومن النقل إلى العقل، ومن التقليد إلى الإبداع، ومن الظلم إلى العدل، ومن المحلية إلى القومية، ومن القومية إلى الإنسانية»[1] .

إنما في الوقت نفسه، لست اعتقد أيضًا أن أحدًا يستطيع أن ينكر أن هناك أزمة في نمط حياة المجتمع المصري، وفي نمط التفكير الذي يرتبط به في تعامله مع هذه الحياة ومواجهته لها، فحتى اليوم، لم تستطع مختلف النظريات والأفكار والرؤى والاتجاهات السلفية والعلمانية والتوفيقية ولا حتى الاشتراكية والشيوعية والليبرالية. . .إلخ أن تقدم حلولاً لمشكلات المجتمع المأزوم خصوصًا في تلك الظروف التي يسيطر فيها حزب السلطة الحاكمة الذي يناضل لكي تبدو الأمور وكأنها على ما يرام. ومن ثم بقيت أسباب المشكلات والتناقضات قائمة ولكنها كامنة تحت مظاهر القسر السياسي وشبهة الرفاة الاقتصادية، بدلاً من أن يقضي عليها وتجتث جذورها.

وإذا كان المفكرون الأوائل عجزوا عن النفاذ ببصيرتهم إلى الصورة الحقيقية للمجتمع بتفاصيلها المعقدة والمثيرة، فإن المفكرين المعاصرين الذين يعيشون كل

---

(١) جابر عصفور، انتصار المعجزة الفردية، مجلة العربي، ١٩٩٣، أكتوبر، صفحة ٧٨ - ٨١ .

تفاصيل الواقع الحي المعاصر، ليسوا أقل عجزاً، ربما بسبب النزاعات السياسية والعقائدية، والتطاحن على كسب رضا السلطات وكسب مودتها، وربما أيضًا طمعًا في الوصول إلى مراكز السلطة ذاتها، خاصة وأن هناك كثيرون لازالوا يعتقدون بأنه عندما تشدد الأزمات الخناق بأي مجتمع، وعندما تتخبط النظم في مواقفها وقراراتها وتفقد القدرة على السيطرة وعلى التحكم، فإنه يؤدي بها إلى أن تستحل لنفسها اتخاذ أية إجراءات عنيفة تجعل الأشكال البوليسية والعسكرية تطفو على السطح عيانًا جهاراً، ولكن كل هذا لا يكون تعبيراً عن القوة بقدر ما هو تعبير عن حالة احتضار في الطريق إلى لفظ الأنفاس الأخيرة.

المشكلة إذن خطيرة وعلى غاية من الخطورة، ولا يكفي لمواجهتها الهروب أو التمني؛ لأنها انعكاس لعلاقة المجتمع بكل ما فيه من فئات، وفي مقدمتها فئة المثقفين على وجه الخصوص.

إن علاقة المثقفين بالمجتمع مسألة علي غاية من الحساسية ليس فقط لأنهم يعيشون في المجتمع ولابد أن يكون لهم علاقات وارتباطات ومواقف، وإنما لأن المجتمع هو المنبع الأول لإنتاجهم وإبداعهم، فبغير المجتمع، وبغير الاندماج السليم فيه، لا يمكن إنتاج الثقافة ولا الفن ولا الأدب أو أي شكل من أشكال الفكر والتنظير.

البناء المعرفي نفسه يبدو وكأنه الابن الشرعي لعملية التناقض الخطير هذه. التي تبدو في ذات الوقت وكأنها من خلق السلطة الحاكمة ذاتها، وكما يقول الفلاسفة والمناطقة أن هناك نوعين من التناقض ينبغي التمييز بينهما، هما التناقض الذاتي مثلما يقع في الكلام والأحاديث والأقوال، والتناقض الموضوعي في الواقع. وفي تصوري أن المجتمع المصري خاضع لكليهما، لأن السؤال الذي يحير الذهن هو عن تلك الظروف والكيفية التي تأدت بأن يصبح المجتمع على ما هو عليه من تراجع وتخلف؟

والواقع أنه من السهل ملاحظة أن التناقض المعرفي أكثر إلحاحًا على المستوى الموضوعي كما أنه أبعد أثراً. فإذا كانت الستينات شهدت الهزيمة، والسبعينات شهدت مخاضات التراجع وليست بشائر ما أطلق عليه الانفتاح الاقتصادي، ووضحت بعدها مخاطر التفكك والتبعية تحت ضربات الأوضاع الاقتصادية المتردية ذلك في الوقت الذي تبدو احتمالات استمرار الأوضاع على ما هي عليه ممكنة، فإن

التســاؤل الأكثر خطورة هو: ما هــي الأسباب التي جعلت مــصر تختــار (كحتمــية تاريخية) النظام الاشــتراكي الاقتصادي، ثــم ما هي الأسباب التي جعلت اخــتيارها الرأسمالية حتمية تاريخــية كذلك؟ إلا أن يكون التخبط الفكري وعدم الوضوح، إن لم يكن التناقض الإيديولوجي على مستوي النظر وواقع الممارسة والتطبيق. وبالرغم حتى من كل الدعاوى للتحرر الأيديولوجي وقيود السلطة في مقدمتها.

إن الفلسفــة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بحــركة المجتمع وتطوره. ومع ذلــك فإن سوء الفهم لكثير من الاتجاهات يبدو ضرره أكثر من فائدته: ثمة اتجاه وجودي، ولكن في صورته المتخلفة جنبًا لجنب الاتجاه الماركسي والاتجــاهات الروحانية والمتصوفة بخلاف الجوانيــة وأفكار عثــمان أمين، وأيضًــا الوضعيــة، والوضعــية المنطقــية، والمثــالية، والواقعية، والواقعية الاشتراكية، والواقعية الإسلامية. . . . إلخ

وبالرغم من أنني بعيد هنا عن مــوضوعات الفلسفة الجدلية، فــمن الخطأ أن يستغرقنا التجاهل التام لمفكرين كبار من أمثــال: هيجل وماركس، وحتى أوجيست كونت ودوركايم وفولتير وديدرو وغــيرهم، ومن قبل كل هؤلاء أفلاطون نفسه، رغم صلته الوثيــقة بقضية الصراع الاجتماعي. إن نظرة واحدة لما كان يكتب في المــاضي، وتلك التي يكتبها كثير من المعاصرين سوف نكشف عن مدى المفارقة بين عمق هذه وسطحية تلك.

المعروف أن المادية الجدلية نظرية فلسفيــة، بينما المادية التاريخية نظرية في تطور المجتمعات، وبرغم أن الشائع أن الأخيــرة تتبنى كلية على أساس البناء التحتي، فإن الوقوف عند مجرد معرفة القشور تجعلنا لا نتصور (ولا نريد أن نتصور) أنه حتى في هذه المادية التاريخية من الممكن أن يلعب البناء الفــوقي (الوعي والفكر) دورًا أساسيًا في تغيير الأساس المادي نفسه للمجتمع تحت ظروف وشروط معينة.

إنها إذن دعوة قــديمة نعود فنكررها إلى التحرر النظري من المــسلمات والقوالب والردود الجاهزة التي تضيــع فيها الخصوصــية الذاتية للمجــتمع المصري. إن الإبداع الفكري والانطلاق التصــوري اللذان يستندان كمرجعــية أساسية لــها، إلى المعطيات التاريخــية وإفرازات البناء الاجــتماعي وإلى سمــات وخصائص الوقــائع البنائية هي الأرضية الصلبة التي تنبثق منها أي محاولة للفهم والتفسير.

ولكن لأنه ليس بالإمكان المطابقة بين مستوى متعدد الأبعاد (الواقع) ومستواه أحادي البعد (اللغة) فلا يكفي مجرد إعادة النظر في التصورات والمبادئ والمسلمات التقليدية سواء في علم الاجتماع أو اللغة التي يسميها البعض علم الدلائل لأجل الكشف عما هو موجود من ظواهر وعلاقات فحسب، بل والكشف أيضًا عما ينبغي أن يكون؛ لأنه يفتح الأبواب أمام المحتمل والممكن.

وهذا يستدعي البحث عن منهجيات جديدة وأساليب جديدة تساعد على الفهم والتفسير، كالهرمنطيقا مثلاً (نظرية التأويل والتفسير)[١] ، والإثنوميثودولوجيا التي توضح كيف يفهم الناس ما يقوله وما يفعله الآخرون أثناء عملية التفاعل الاجتماعي اليومية، بمعنى الكشف عن الأسس الاجتماعية للمعرفة الحياتية التي تيسر لنا سبل استخدام كفاءتنا الاجتماعية[٢] ، وربما عن هذا الطريق فقط يصبح التناقض مقولة دالة على حركة الفكر وقدرته الإبداعية.

---

(1) Gadamer, H. Georg; Truth and Methed 1975.

الهرمنطيقا أو مدرسة التأويل المعاصر Hermeneutics من أحدث الاتجاهات التي تهتم بقضية التحليل التأويلي التفسيري ومشكلاته باعتبار العملية التأويلية عملية خلاقة وليست سلبية لأنها تقوم في قلب التقاليد والأعراف والعقائد، وكل ميراث الفرد الذي يقوم بعملية التأويل، وبذا يكون الاهتمام الأساسي للهرمنطيقا هو مضمون موضوع التفسير سواء أكان فعلاً أو نصًا أو موقفًا اجتماعيًا.

إذن قضية الفهم هي قضية محورية في هذا الاتجاه الذي لا يعتبر الفهم مجرد أمر ذاتي يتسم بالتلقائية أو الآلية والميكانيكية، ولكنه يحتوي على عدة مستويات يتداخل فيها الماضي بالحاضر بصفة دائمة، مما يتطلب نوعًا من الحوار العميق بين الفرد والموضوع بغرض الإحاطة بكل جزئياته ودقائقه وتفاصيله بالتعرف على التراث بكل آثاره كمرجعية لازمة لكل فهم أو معرفة إنسانية.

(2) Garfinkl Harold; Studies in Ethnomethodology. 1967.

المنهجية الاثنية (المنهجية الجماعية) التي تعرف اصطلاحًا بالاثنوميثودولوجيا من أحدث الاتجاهات التي تلقى رواجًا كبيرًا، وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية لاهتمامها بتحليل عالم الحياة اليومية وما يجرى فيها من وسائل وأطر اتصالية بغرض توضيح المجال المعرفي والكيفية التي يعقل الناس ويفهمون ما يقوم بينهم من تفاعل وأساليب اتصال. ومن هنا كانت الاثنوميثودولوجيا تمثل نوعًا من المزاوجة بين بعض الاتجاهات الفلسفية كالفينومينولوجيا من ناحية وفلسفة فتجنشتين وفلسفة اللغة من ناحية ثانية، وإن كانت بعض مفاهيمها لا تزال في حاجة إلى مزيد من التوضيح والاتفاق مثل مفهوم الإشارية Indexicality الذي يقصد به أن المعرفة تكتسب أحيانًا بالإشارة إلى كلمات أخرى وإلى الأطر التي تنطلق فيها الكلمات، ومثل مفهوم الانعكاسية Reflexivity الذي يشير إلى أن فهم اللفظ أو النص أو الموقف إنما هو نتيجة لعملية تخاطبية أي يتولد من خلال الحديث وما ينطوي عليه من معان ودلالات واضحة أو كامنة، وإن كان من المهم القول بأن تعدد المناهج بهذا الشكل مما يعيد إلى الذهن ما سبق أن ذهب إليه هنري بوانكارية Poincaré الذي قال ساخرًا: إن كل فكرة سوسيولوجية إنما تفترض منهجًا خاصًا، ولذلك كان علم الاجتماع في النهاية متعدد المناهج قليل النتائج Poincaré, H.; Science et Méthode, Flammarion, Paris, 1927. pp. 12-13 .

الفصل الثامن
حول جدلية العلاقة بين الفكر والواقع

الفصل الثامن
حول جدلية العلاقة بين الفكر والواقع

لأسباب كثيرة مازالت العلاقة بين الفكـر والواقع تمثل قضية حوار مستمر ونزاع دائم ليس أقلهـا أهميـة ما يتـرتب على أيهمـا من رؤى ومواقف واتجـاهات ترجع تأثيـراتها على كـل منهمـا سواء بسـواء، مما يعني أن السـؤال الفلسـفي التقليـدي والعقيم، الخاص بأسبقية أيهما لم تعد له أهمية في ذاته، وإنما الأسلم منه التأثيرات المتبـادلة بينهمـا، ودورها في حل المشكلة الإنسانيـة وإثراء وجود الإنسان وترشـيد مسيرته.

الحقيقة أن التراث الاجتـماعي يزخر بالعديد من النظريات والمداخل التي سعت إلى فهم هذه الإشكالية وحلها، ولكن من منظورها الخاص، ومن طبيعة التصورات والبناءات الفكرية التي يـنتمي إليـها كل مـفكر. وكـان من نتائج ذلك أن اتسـمت غالبيتهـا بغير قليل من القصور؛ لأنها اكتفت بالوقـوف عند مستوى الوصف، دون التحليل والتفسير، الأمر الذي يخدم ولاشك أغراضًا أساسية واقتصادية وأيديولوجية تعوق محاولة تعمق فهم الموضوع فهمًا سليمًا.

(١)

بالرغم من تقادم العهد بهذه المحاولات، فإنه يمكن تعيين ثلاثة مواقف على الأقل:

فهناك - من ناحـية - فريق يرى أن الفكر له وجـود مستـقل ووضعية خـاصة متمايزة، ومن ثم جعلوا الواقع خاضعًـا لتوجهاته وتأثيراته لدرجة أنه يشكله ويحدد مسارات تطوره. فذهب هيجل على سـبيل المثال إلى أن عالم الفكر هو الجوهر وهو الحقيقة.

ولكن هناك من الناحية الأخرى من يلحـقون الفكر بالواقع، وذلك على اعتبار أن الواقع هو الأصل، وهو الأساس، فنجد ماركس يقرر أن الواقع هو السابق الذي يلحقه الفكر انعكاسًا له. وبالطبع فقد حـاول كل فريق تعزيز وجهة نظره، والبرهنة

على صحتها، فأكد أنصار الاتجاه الأول أهمية اعتبار السياق الثقافي عند محاولة فهم أي اتفاق أو نشاط إنساني أو عند الحكم عليها. بينما ذهب الآخرون إلى ربط الفكر بالأيديولوجية التي ترتبط بالكامل بالموقف التاريخي والاجتماعي، أي بالتطورات الاقتصادية والسياسية، أو تكون مستمدة منهما على أقل تقدير، وقد جعلوا بهذا المشكلات الاستمولوجية (المعرفة) بمثابة تفسير ذاتي يقوم به الإنسان في ضوء تجاربه وخبراته الحسية.

وكنتيجة مباشرة لهذا فقد أكدوا على أهمية ديناميات الصراع الاجتماعي والاقتصادي ودور جماعات المصلحة في تحديد الأوضاع الطبقية، والعوامل الدافعية التي تعمل في داخل الجماعات والتكوينات وأثرها في العلاقات الاجتماعية والتطور التاريخي بوجه عام، الأمر الذي ما كان ليتحقق - في رأيهم - إلا بربط هذه الجوانب بمختلف الأوضاع في داخل البناء الطبقي الذي يجري فيه تكريس التطلعات والأهداف والطموحات الدافعة التي غالبًا ما تتولد في ضوء طبيعة العلاقة بالطبقة الاجتماعية ووضعية الطبقة ذاتها في السلم الاجتماعي.

ومن هنا تبرز أهمية الوعي الطبقي الذي يحتل مكانة محورية في هذا الاتجاه؛ لأنه كثيرًا ما ينجم عنه التشتت أو الالتفات حول أهداف الطبقة وغاياتها.

هكذا انشغلت كل النظريات التقليدية والحديثة بقضية الفكر والواقع، ولكن لأن معظم ما قيل يقاسي من كونه فلسفات ذات طابع محافظ أميل إلى النزعة التركيبية أكثر منه المثالية والنزعات التجريدية والاعتماد على الأنساق المعرفية ذات التوجه العقلاني، فقد جعلها هذا غير قادرة على مسايرة التطورات الحادثة والاستسلام إما إلى موجات التحرر التي بدأت تسم تصرفات الأفراد، وإما لنظرة وضعية استاتيكية غير قادرة على فهم العلاقات الاجتماعية وتفسيرها. فقد ترتب عليه أن ظهرت الحاجة إلى فكر جديد وثقافة جديدة وقيم جديدة للتعامل مع ما يعيشه الواقع المعاصر من مشكلات وتناقضات، على اعتبار أن الفكر يجعل الناس على وعي بحقيقة البيئة والواقع الاجتماعي الذي يريدون تغييره.

وتكشف لنا النظرة المتأملة عن أن هناك بعض المحاولات التي قامت للتقريب والتوفيق، وأكتفي أن أضرب لذلك مثالين أحدهما من عندنا والآخر من عندهم.

في لغة تنبيق من تصـوراته الفكرية والفلسفية ذهب زكي نجيب مـحمود إلى أن هناك (تتـابعًا) بين الفكر والواقع؛ حـتى يصعب القـول بأيهمـا يسبق الآخـر. هذا الموقف لابد من القول أنه مازال موضع خلاف ونقـاش كبير إلى اليوم؛ لأن الأقرب إلى الصـواب أن (نجمع) الجانبـين في حلقة دائرية. فـواقع يوحي بفكرة، ثم فكرة تغير واقعًا، وهكذا يعاد صياغة الواقع ويعاد تشكيله باستمرار.

وربما يقتـرب من كلام زكي نجـيب محمـود، موقف روبرت مـيرتون Merton (١٩١٠) الذي صاغ المسألة صياغة اجتماعية على اعتبار أنه من كبار علماء الاجتماع الأمريكيين المشهود لهم. ففي رأيه[1] أن هناك (تساوقًا) بين كل من الفكر والواقع، مثلما أن التساوق مـوجود بين النظام الاجتماعي والعلم Science . وهذا مـعناه أن هذا التسـاوق يتخذ صـفة الاعـتمادية المتـبادلة بينهمـا، ومن ثم فهـو يرتبط جذريًا بالتغـيرات الداخلية التي تطرأ على النسق.. ونظرًا لأن الأمـر هكذا فإنه يثير كـافة القضـايا المتعلقة بالوعي الذاتي، باعـتبار أن هذا الوعي يرتبط لكونه أحـد العناصر المهمـة للسياق المجـتمعـي، بمختلف الإلزامات والمصـالح، ومن ثم القيم والمعـايير الأخلاقية، فهي إذن فكرة التساوق، أو إذا شئت، التساند البنائي والوظيفي التقليدي بين أنساق المجتمع ونظمه وعلاقاته الاجتماعية.

وأيًا ما كان الأمـر فظني في النهاية أن من غير المسـتطاع فصل فكر عن واقع، بصرف النظر عن أسبقية أيهما. فالعـلاقة وثيقة ودينامية. هذا له توجهاته ومنطلقاته ومواقـفه ورؤاه وأيديولوجـياته، وذاك له سيـاقاته وديناميـاته ومتـغيراته الـسياسـية والاقتصادية والاجتماعـية... إلخ. والاثنان لازمان لوجود أي مجتمع، فليس لأي مجتمع من وجود دون فكر، ودون أرضيته المادية أو واقعه بتعبير آخر.

وإذا كان هذا الارتباط أو الائتـلاف مما يثير العديد من القـضايا والإشكاليات، فمن الضروري النظر إليهـا مثلما عند البحث مثلاً عن الأصول الاجتـماعية الممكنة للثقافة والمعرفة، وأيضًـا ماهية التأثيرات الاجتماعية التي تمارسهـا الجماعة (المجتمع)

(1) Merton, Robert; Social and Cultural Contexts of Science. In Storer M. Norman (ed). The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations, The University of Chicago Press. Chicago. 1975. p. 175 .

القائمة والتي سرعان ما تتحول بدورها، مع ازدياد درجة التلاحم، لتصنع بنية أوسع وأشمل من التصورات الاجتماعية بمختلف أبعاد المجتمع، وقد تتجاوزها إلى رؤية موضوعية للعالم بأكمله تمثل فيها الرؤية الجماعية أهم شرط في وجودها.

(٣)

بمثل هذه النظرة التحليلية تمتد نظرتنا إلى سائر الأبعاد والمجالات الاجتماعية والثقافية التي تتسجد فيها العلاقة بين الفكر والواقع. وبخاصة مجال القيم والأخلاق ومجال التغير الاجتماعي نفسه.

وأتصور أن الحال مثلما كان بصدد الاختلافات والمنازعات من حول ماهية التاريخ وفلسفة التاريخ فإنه يقوم أيضًا بصدد مختلف مظاهر النشاط الإنساني. فالمعرفة موجودة بين اللغة مثلاً وفلسفة اللغة والقانون وفلسفة القانون والمنطق وفلسفة المنطق. . . إلخ.

وإذا كان الشائع أن الأخلاق تعني مجموعة القواعد السلوكية التي تسلم بها جماعة من الناس في حقبة ما في زمان ما، فإن فلسفة الأخلاق هي علم الأفعال الإنسانية التي تسعى إلى تحقيق السعادة الإنسانية، وفي الوقت نفسه تعيين مسئوليته أيضًا وواجباته. ومثلما كان الحال بالنسبة إلى التاريخ وفلسفة التاريخ، فإنها أيضًا بالنسبة إلى الأخلاق وفلسفتها، حيث تثير هذه التفريعات العديد من الإشكاليات التي ينخرط فيها الفلاسفة والعلماء والباحثون.

في فلسفة الأخلاق، الأفعال الإنسانية هي وحدها التي تؤكد على حقيقة أن الإنسان هو سيد قراره وهذا معناه أن الفعل يتسم بالطوعية وبالحرية، وكأن الإنسان هو في النهاية صينعة هذه الأفعال والسلوكيات ذاتها. وهذه إشكالية ليس من السهل حلها؛ لأنها تجعل الإنسان خاضعًا بالضرورة لبعض العوامل الخارجية مهما قيل في طوعية الفعل وحريته.

ولكن هذه الإشكالية تبدو أكثر تعقيدًا إذا ما حاولنا البحث عن طبيعة القيم والأخلاق وماهيتها. وإذا نحن استرجعنا التعريف الذي سقناه للأخلاق توًا ظهر لنا أنه لا يعجب الفلاسفة على اختلاف توجهاتهم طبيعيين (تجريبين ووضعيين)

ومثاليين وعقليين، فموضوعها ليس تحديد القواعد التي يسلك الناس بمقتضاها في الواقع، وإنما موضوعها هو فرض القواعد التي ينبغي أن يحتذيها الإنسان في سلوكه، وهذا معناه أنهم يرفضون أن يجعلوا من الأخلاق دراسة تقريرية للعادات والقواعد والسنن والطبائع الخلقية، وإنما مهمتها تتمثل في وضع المثال الأعلى وبيان الكمال الأخلاقي وتشريع ما أسموه القانون الخلقي باعتبارها دراسة معيارية للخير والشر.

والشيء الذي يثير الدهشة أن الاجتماعيين لا يتفقون بدورهم مع هذا الموقف السابق، فهم - على العكس من ذلك- يرون أن السبيل الوحيد لدراسة الأخلاق دراسة علمية لا تتسنى إلا بإخضاع الظاهرة الأخلاقية كغيرها من الظواهر للدراسة المنهجية التحليلية التي تراعي فيها نوعية الظاهرة وربطها بغيرها من الظواهر الاجتماعية الأخرى. وحتى إذا هم لم يستبعدوا تمامًا تصورات الفلاسفة ونظريات علماء الأخلاق، فما هذه النظريات في آخر الأمر إلا (وقائع) خلقية؛ لأنها ظواهر اجتماعية لها دلالاتها الخاصة.

وكل هذا معناه أن الفلسفة تجعل من المبادئ الخلقية قيمًا أزلية مطلقة، بدلاً من أن تدرس دراسة اجتماعية علمية باعتبارها تاريخية ونسبية. وأغلب الظن أنه هاهنا بالذات سوف تبرز إحدى المشكلات الأساسية التي ينبغي الاعتراف بها على اعتبار أنها ستكون مرتبطة في هذه الحال بالطبقة الحاكمة وبالسلطة، طالما أن النظام الخلقي الذي يسود المجتمع هو في الحقيقة ذلك النظام الذي ترتضيه الطبقات الحاكمة، أعني النظام الذي يبرر لأفعالها ومصالحها.

ما أريد أن أقوله هو أن المجتمع هو الغاية القصوى لكل نشاط أخلاقي، وبالتالي فلابد للمجتمع بكل طوائفه وفئاته أن يكون له موقفه أو رؤيته لما يسود من أخلاق رفضًا أو قبولاً. مما يعني في النهاية أننا لسنا ملزمين بأن نخضع خضوعًا سلبيًا لكل الآراء الأخلاقية السائدة، فقد يكون من الواجب أحيانًا التمرد على بعض الأفكار والقيم الأخلاقية التي قد تشكل أورامًا في الجسم الاجتماعي ينبغي إزالتها والتخلص منها.

القائمة والتي سرعان ما تتحول بدورها، مع ازدياد درجة التلاحم، لتصنع بنية أوسع وأشمل من التصورات الاجتماعية بمختلف أبعاد المجتمع، وقد تتجاوزها إلى رؤية موضوعية للعالم بأكمله تمثل فيها الرؤية الجماعية أهم شرط في وجودها.

(٣)

بمثل هذه النظرة التحليلية تمتد نظرتنا إلى سائر الأبعاد والمجالات الاجتماعية والثقافية التي تتسجد فيها العلاقة بين الفكر والواقع. وبخاصة مجال القيم والأخلاق ومجال التغير الاجتماعي نفسه.

وأتصور أن الحال مثلما كان بصدد الاختلافات والمنازعات من حول ماهية التاريخ وفلسفة التاريخ فإنه يقوم أيضًا بصدد مختلف مظاهر النشاط الإنساني. فالمعرفة موجودة بين اللغة مثلاً وفلسفة اللغة والقانون وفلسفة القانون والمنطق وفلسفة المنطق... إلخ.

وإذا كان الشائع أن الأخلاق تعني مجموعة القواعد السلوكية التي تسلم بها جماعة من الناس في حقبة ما في زمان ما، فإن فلسفة الأخلاق هي علم الأفعال الإنسانية التي تسعى إلى تحقيق السعادة الإنسانية، وفي الوقت نفسه تعيين مسئوليته أيضًا وواجباته. ومثلما كان الحال بالنسبة إلى التاريخ وفلسفة التاريخ، فإنها أيضًا بالنسبة إلى الأخلاق وفلسفتها، حيث تثير هذه التفريعات العديد من الإشكاليات التي ينخرط فيها الفلاسفة والعلماء والباحثون.

في فلسفة الأخلاق، الأفعال الإنسانية هي وحدها التي تؤكد على حقيقة أن الإنسان هو سيد قراره وهذا معناه أن الفعل يتسم بالطوعية وبالحرية، وكأن الإنسان هو في النهاية صنيعة هذه الأفعال والسلوكيات ذاتها. وهذه إشكالية ليس من السهل حلها؛ لأنها تجعل الإنسان خاضعًا بالضرورة لبعض العوامل الخارجية مهما قيل في طوعية الفعل وحريته.

ولكن هذه الإشكالية تبدو أكثر تعقيدًا إذا ما حاولنا البحث عن طبيعة القيم والأخلاق وماهيتها. وإذا نحن استرجعنا التعريف الذي سقناه للأخلاق توًا ظهر لنا أنه لا يعجب الفلاسفة على اختلاف توجهاتهم طبيعيين (تجريبيين ووضعيين)

ومثاليين وعقليين، فموضوعها ليس تحديد القواعد التي يسلك الناس بمقتضاها في الواقع، وإنما موضوعها هو فرض القواعد التي ينبغي أن يحتذيها الإنسان في سلوكه، وهذا معناه أنهم يرفضون أن يجعلوا من الأخلاق دراسة تقريرية للعادات والقواعد والسنن والطبائع الخلقية، وإنما مهمتها تتمثل في وضع المثال الأعلى وبيان الكمال الأخلاقي وتشريع ما أسموه القانون الخلقي باعتبارها دراسة معيارية للخير والشر.

والشيء الذي يثير الدهشة أن الاجتماعيين لا يتفقون بدورهم مع هذا الموقف السابق، فهم - على العكس من ذلك- يرون أن السبيل الوحيد لدراسة الأخلاق دراسة علمية لا تتسنى إلا بإخضاع الظاهرة الأخلاقية كغيرها من الظواهر للدراسة المنهجية التحليلية التي تراعي فيها نوعية الظاهرة وربطها بغيرها من الظواهر الاجتماعية الأخرى. وحتى إذا هم لم يستبعدوا تمامًا تصورات الفلاسفة ونظريات علماء الأخلاق، فما هذه النظريات في آخر الأمر إلا (وقائع) خلقية؛ لأنها ظواهر اجتماعية لها دلالاتها الخاصة.

وكل هذا معناه أن الفلسفة تجعل من المبادئ الخلقية قيمًا أزلية مطلقة، بدلاً من أن تدرس دراسة اجتماعية علمية باعتبارها تاريخية ونسبية. وأغلب الظن أنه هاهنا بالذات سوف تبرز إحدى المشكلات الأساسية التي ينبغي الاعتراف بها على اعتبار أنها ستكون مرتبطة في هذه الحال بالطبقة الحاكمة وبالسلطة، طالما أن النظام الخلقي الذي يسود المجتمع هو في الحقيقة ذلك النظام الذي ترتضيه الطبقات الحاكمة، أعني النظام الذي يبرر لأفعالها ومصالحها.

ما أريد أن أقوله هو أن المجتمع هو الغاية القصوى لكل نشاط أخلاقي، وبالتالي فلابد للمجتمع بكل طوائفه وفئاته أن يكون له موقفه أو رؤيته لما يسود من أخلاق رفضًا أو قبولاً. مما يعني في النهاية أننا لسنا ملزمين بأن نخضع خضوعًا سلبيًا لكل الآراء الأخلاقية السائدة، فقد يكون من الواجب أحيانًا التمرد على بعض الأفكار والقيم الأخلاقية التي قد تشكل أورامًا في الجسم الاجتماعي ينبغي إزالتها والتخلص منها.

منذ عقدين من الزمان تقريبًا، قرر نجيب محفوظ باعتباره شاهدًا أمينًا وصادقًا على العصر قضية على غاية من الخطورة إذ قال: «تخلخل البناء الأخلاقي وتهاوت القيم وخاصة الفساد حتى تجاوز حدود الحياء والحذر»[1] لست أدري ماذا كان أديبنا الكبير سيقول لو قدر له أن يمتد به العمر إلى اليوم؟

السؤال رغم مرارته من الواضح أنه ينطوي على اعتراف بأن الأمور قد أصبحت أكثر سوءًا وتجاوزت حدود الإنسان وحدود المعقول. ولكي أكون أكثر تحديدًا أتساءل: ما هي العلاقة بين مختلف الرؤى والاتجاهات التي يتخذها مفكرونا ومثقفونا وعلماؤنا وباحثونا إزاء القضايا الحيوية الكبرى وبين مجمل بناء وتوازن المجتمع واستقراره؟

إن ما قرره نجيب محفوظ في «وجهة نظر» من المؤكد أنه كتبه عشرات المرات في رواياته. ومن المؤكد أيضًا أن الكثيرين كتبوه وربما سبقوا إليه. يوسف إدريس كتبه في رواياته، وفي عشرات القصص والمقالات. ونعمان عاشور، وصالح مرسي، وأحمد الشيخ، وسيد يس، ومحمود أمين العالم، وغالي شكري، وفهمي هويدي. كما كتبه أيضًا صاحب هذه السطور عشرات المرات منذ أول ما قامت ثورة يوليو ١٩٥٢[2] .

ليس جديدًا إذن أن البناء الأخلاقي تخلخل، وأن التماسك الاجتماعي في خطر باعتبار أن الأخلاق ومنظومة القيم هي العمود الفقري للمجتمع. وأنا لن أضيع الوقت في تعداد أو حصر مظاهر هذه الخلخلة لأنها واضحة ونعايشها في كل

---

(١) نجيب محفوظ (وجهة نظر)، الأهرام ١٩٩٠/٤/٢٦ .

(٢) في أكثر من مكان من كتابي «ثلاثون عامًا هل غيرت وجه مصر» قام كاتب هذه الدراسة في العديد من المقالات والتحقيقات الصحفية المنشورة برصد وتحليل مناقشة الظاهرة الأخلاقية وتراجعها في فترة أساسية معينة من عام ١٩٦١ إلى عام ١٩٦٧، ولكنه عاد لجمعها وطبعها في الكتاب المذكور عام ٢٠٠٠، والشيء الذي يثير الدهشة أنه منذ ذلك الحين لم يطرأ أي تغيير لمواجهة واقع الصورة التي كانت وحالة التراجع والتخلخل والفساد مما أصبح يثقل على العقل والروح، وكأن شيئًا - رغم مرور كل هذه السنوات- منذ أن نشرت كمقالات وتحقيقات (١٩٦١-١٩٦٧) إلى أن أعيد نشرها بعد ثلاثين عامًا في كتاب. أقول وكأن شيئًا لم يتغير، وأظنه كذلك حتى اليوم. انظر هذا في (ثلاثون عامًا هل غيرت وجه مصر: كلام في الهموم والطموحات)، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٠ .

آن، ولكني فقط أود أن أشير إلى أن هناك بالفعل من هم بمنأى عنها، وعن تأثيراتها السلبية لا لشيء إلا لأنهم «فوق الشعب» إذا جاز التعبير، وربما الأهم من ذلك هو ما تعنيه هذه الوضعية ليس بالنسبة إلى قضية التماسك الاجتماعي أو التضامن فحسب، ولكن بالنسبة إلى قضية الوحدة الوطنية ذاتها كإطار كاشف لهذا التماسك الذي يبلور الحد الأقصى لهذه الوحدة المطلوبة بشدة، وربما أكثر من أي وقت مضى، لأن الخلل والتفكك الاجتماعي يهددانها، مهما كانت القاعدة التاريخية صلبة ومتينة.

ولقد أشرت إلى الحد الأقصى الذي يصفه البعض بأنه سقف الوحدة الوطنية، ولكني لم أشر إلى نقيضه أو الحد الأدنى الذي كنت قصدت إليه بسؤالي عن الرؤى والاتجاهات التي نتخذها حيال القضايا الكبرى، وهو ما يبدو لي أكثر أهمية وأكثر إلحاحًا للعثور على إجابة له.

إذا تأملنا مسار تاريخنا الفكري ربما صدمتنا للوهلة الأولى بدايات الإجابة؛ لأن الشيء المدهش والمثير أيضًا للاستغراب أن الكثيرين لايترددون في أن يفاجئونا بالادعاء بأن ثقافتنا قاب قوسين أو أدنى من تحول كامل إلى عصر يسوده العلم والإيمان. فيقولون إن هناك بالفعل نقاط ضعف واختلافات كثيرة، ولكن المسار الكامل لهذا التاريخ طالما كشف عن حقيقة أن مراحل الازدهار كانت دائمًا من خلال الاختلافات القائمة أو قوة الدفع الذاتي التي لم تعد قادرة على الإطاحة بالتوازن الاجتماعي، ولكنها كانت البذور التي نمت في اتجاه التكامل والتوافق لتضيف باستمرار أشياء جديدة لحركة المجتمع وتطوره، هكذا هم يقولون فإلى أي مدى يعتبر هذا صحيحًا؟

هل صحيح أن التوجه العقلي لفكرنا المصري بات متوجهًا شطر الطبيعة والمجتمع والإنسان؟ وهل صحيح أن هذا التوجه يخضع مصادر المعرفة والمعلومات لمبادئ البحث والفحص والمراجعة، وإلى الاختبار والتجريب والاختيار والتبني كما يفعل (الآخرون)؟ وهل صحيح أيضًا أن توجهنا العقلي ابتكر من الوسائل ما هو كفيل بوقف نزيف السيولة التي شوهت ملامح البناء الاجتماعي، أقصد السيولة

الطبقية وسيولة البطالة وسيولة الجريمة والانحرافات وسيولة الاختراقات، أو بالأصح الاستهانة بالقانون وبالحق وبالواجب؟ ومن قبل كل هذا وبعده هل صحيح أن التوجه العقلي لفكرنا المعاصر على بداية الطريق الصحيح لمواجهة مظاهر الهيمنة الداخلية والخارجية على السواء. إنها أسئلة مازالت معلقة وتبحث عن إجابات شافية ومعقولة، وصادقة.

(٤)

قد تكون أحلام الشعب تجاوزت منذ وقت ليس بالقصير حدود الاستقلال السياسي والاستقلال الاقتصادي بالرغم من مظاهر انتكاسة خطيرة تهدد بضياع الاستقلال السياسي لاعتماده أساسًا على الاقتصادي الذي فقد ساقيه وقدرته على الوقوف والسير والحركة.

ولكن إذا نحن استعنا بالمنهج التاريخي الذي التزمنا به حتى الآن، والذي يصفه البعض بأنه التقاء عبقرية المكان وعبقرية الزمان وعبقرية الحدث أو الأحداث، وهذا صحيح رغم شاعريته، وأضفنا إليه تأكيد كروتشه Croce أن التاريخ هو قصة الحرية الإنسانية على ما أسلفنا القول، باعتبار أن الحرية هي المفتاح الذي يسمح للنشاط الفكري أن يعبر عن نفسه، وهذا صحيح أيضًا، ظهر لنا عند التحليل النهائي لواقع الفكر المصري أن هذا الواقع مازال يعاني من فقدان ربما أهم وأخطر مقومات اتساقه وسلامته.

إن التطور الاجتماعي والثقافي يفرض نوعًا معينًا من الارتباط بين الثقافة وبين تاريخها الذي هو تاريخ المجتمع الذي تنتمي إليه. وقد ذهب أحد نقادنا[1] (سامي خشبة) إلى أن هذا التطور يفترض أيضًا ارتباطًا مماثلاً بينها وبين ثقافة الآخرين. وفي اعتقادي أن هذه اللفتة تكمل الإطار الواقعي والحقيقي لحركة التطور الثقافي الاجتماعي على مدى القرن الماضي وحتى الوقت الحاضر؛ والتي اعتقد أنها تراوحت بين التشتت والتمزق بتنوعاتهما على المستوى الداخلي وبين التقارب والتفاعل، وربما الذوبان في العلاقة مع الثقافات الأخرى ، على المستوى الإقليمي والعالمي. وهذه ناحية لها

(١) من باب النقد (الأهرام) ١٤/٢/١٩٩٢م .

أهميتها، خاصة إذا ما أردنا الحكم على تطورنا الفكري المعاصر الذي ينبغي أن يكون على ضوء مكانته من التراث الإنساني المعاصر والسابق، مما قد يفسر- ولو بقدر- بعض ملامح الانفصال الحضاري الذي يعتبر في رأي الكثيرين سببًا في تعثر، أو حتى عجزنا عن أن نعبر بفكرنا حدودنا الإقليمية، وأن نجتاز إلى عتبة العالمية. كما يتهم البعض أننا لم نتخط بعد فترة النقل والمحاكاة والتقليد.

لن أناقش الآن هذا الكلام الذي لا يخلو من بعض الصدق، ولكني سأقول إلى إلقاء الضوء على الجانب الأول من ارتباط الفكر والثقافة بتاريخهما الذي قد يكون ارتباط تفاعل وتطوير مستمرين لكل من أصول ومنطلقات الثقافة وتفاصيلها الجزئية بفضل التفاعل مع ظروف حضارية جديدة أو مختلفة، أو مع (معرفة) من نوع جديد لم يكن لنا بها معرفة من قبل. مما قد هيأ التربة لبذور التمزق أن تنمو على نحو ما عرفه الفكر المصري الحديث الذي لا يتردد البعض في القول أنه يعاني الكثير من التمزق والتزييف، إما نتيجة لعدم النضوج الكافي من جانب بعض المفكرين والأدباء، وإما لأنهم ضعفاء فكريًا وثقافيًا، وإما لأنهم آثروا السلامة فلم يتطرقوا للقضايا والموضوعات الواجب التعرض لها.

من هذا المنظور تقول النظرة الواقعية أن ثقافتنا المعاصرة غرقت في هذا النوع بالذات من الارتباط. إذ قام ارتباطها بتاريخنا القومي على التمزق بين ثقافتين على الأقل هما الثقافة العربية الإسلامية الموروثة والثقافة الغربية الوافدة والدخيلة. ثم اتسع التمزق وتنوع وربما تناقض بعضه مع بعض كذلك .

تحت شعار الحركة الإنسانية والحركة العقلانية، تصور التجديديون ببساطة أنه يمكن نقل كل ما نحتاج إليه من الثقافة الغربية كي نطعم ونحيي به الثقافة العربية الإسلامية، وتصوروا أن هذا السبيل سيمكنهم من التخلص مما اعتبروه قيمًا قديمة بالية، ومعوقة لحركة الفكر والمفكرين، بل لكل إنجاز مادي كان أم معنوي. كما ذهبت هذه الدعوة العقلانية - أكثر من هذا - إلى أنها قادرة على تحديد أبعاد وملامح الشخصية المصرية ذاتها.

في الاتجاه نفسه وإن يكن بنظرة أكثر تطرفًا، رأى التحديثيون أن بالإمكان ليس فحسب استيراد ما يلزمنا، ولكن إمكان تطويع الثقافة الغربية ذاتها وإخضاعها لشروط

ثقافتنا الموروثة، وبلغ بهم الأمر إلى حد القول بأنه يمكن إعادة النظر في ثقافتنا وإعادة قراءتها من جديد وتطوير بعض جوانبها بما يلائم العصر ويتجاوب معه.

ولكن على النقيض من هذين الموقفين السابقين رأي التغريبيون ضرورة صرف النظر كلية وإسقاط معظم جوانب الثقافة العربية الإسلامية الموروثة بدعوى أنها جامدة ومتينة ومن الضروري أن تحل محلها الثقافة الغربية باعتبارها الثقافة الناضجة والمتفوقة.

هذان الاتجاهان الأخيران بصفة خاصة كانا من العوامل المباشرة في ازدياد حدة الجدل الذي اشتعل نتيجة للمواقف الرافضة كليًا أو جزئيًا للثقافة العربية الإسلامية[1]. ولعل من أغرب ما قيل في ذلك الاحتشاد الفكري ما ساقه نفر من الداعين إلى فرعونية مصر بحجة أننا كمصريين ننتمي إلى جذور الثقافة الغربية البعيدة. ويدللون على هذا بقولهم أن الحضارة الأوربية لم تنشأ ولم تتطور وحدها، ولكنها اعتمدت كثيراً على ما وصلها من حوض البحر الأبيض المتوسط وبخاصة مصر الفرعونية التي أثرت في أوربا عن طريق جزيرة كريت Crete التي كانت همزة الوصل بين الشرق (مصر بالذات) والغرب، وخلصوا من ذلك إلى أننا حين نستجلب ثقافة الغرب المعاصرة فلن نكون بذلك مستوردين لثقافة غريبة علينا تمامًا، وإنا سنكون كمن يستعيد ملكه أو بضاعته التي كان قد أبعد عنها وسرقت منه لفترات طويلة[2].

---

(١) شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي المعاصر، القاهرة، ١٩٥٧م، صفحة ٢٧١ - ٢٧٤.
والواقع أن حدة الجدل امتدت حتى عمت كتاب مصر ومفكريها بين مؤيدين ومعارضين، وممن يؤكدون على عروبة مصر، والمؤكدين على مصريتها. وقد انخرط في هذا الجدل طه حسين، وعبد الرحمن عزام، وأحمد حسن الزيات، وزكريا مبارك، ومصطفى صادق الرافعي، وسلامة موسى، والعقاد، ولويس عوض، وغيرهم كثيرون (أنور الجندي، المعارك الأدبية، معالم الأدب العربي المعاصر).

(٢) ولو أننا لا ننكر التأثير الحضاري لمصر على أوربا التي انتقلت إليها الحضارة المصرية القديمة عن طريق جزيرة كريت التي شهدت أزهى عصورها أيام الحضارة المينوية Minoan التي شغلت جزءاً كبيراً من التاريخ التطوري الاجتماعي والثقافي للمنطقة والذي انتقلت ملامحه من كريت إلى اليونان منذ وقت مبكر يرجعه المؤرخون إلى ٢٠٠٠ ق.م. إلا أن هذا (التخريج) الذي انتهى إليه البعض هو ما يثير التأمل إن لم أقل الاستنكار، خاصة وأن البحث الحديث أثبت وجود صلات بين الحضارات القديمة التي عرفها الشرق (الهند والصين) وميزوبوتاميا، وبدايات الحضارة الأوربية منذ ما يزيد على الألفين عام قبل الميلاد.

وأخيراً هناك موقف السلفيين الذي يناهض كل هذه الاتجاهات والمواقف السابقة وهم يرون أن إحياء ثقافة السلف بتفاصيلها، واستعادة أنماط حكمهم وتفكيرهم ومعيشتهم كما كانت بالضبط هي السبيل الوحيد للحفاظ على (الأمة) وحمايتها من الضياع والذوبان في الآخر.

ويهمنا هنا أن نشير إلى حقيقتين كامنتين في هذا التحديد للمواقف التي سقناها. الحقيقة الأولى أن هذه المواقف جميعًا تحددت ملامحها واكتملت منذ بدايات القرن العشرين، أي في وقت يمكن القول بأن المعرفة بالغرب كانت محدودة للغاية، والشيء نفسه يمكن أن يقال أيضًا بصدد معرفتنا بالثقافة الموروثة. والحقيقة الثانية أن هذه الاختلافات والتمزقات تحولت إلى ما يشبه المواقف الراسخة أو الأيديولوجيات التي باتت تتدخل في توجيه الفكر والفعل والسلوك خاصة وأنها تزداد رسوخًا مع مر الأيام.

هاتان الحقيقتان تضعانا أمام أمر بذاته. فلما كانت كل هذه الرؤى والمواقف يحتويها التاريخ أو علم التاريخ بتعبير أدق، فإنه يبدو طبيعيًا ضرورة الانتباه إلى ديناميات التاريخ وتحوراته وردود الأفعال المصاحبة، خاصة وأن علم التاريخ عندما يتطور من مجرد علم التاريخ السياسي الذي يهتم بتأريخ السير والملوك والممالك والمسالك والمواقع والمغازي وفتوح البلدان... إلخ، ليصبح علمًا لتاريخ الشعوب الاجتماعي، ومن ثم يلتقي بتاريخ الفكر الفلسفي بالذات، فإنه يفسح المجال أمام اختلاف النظرة إلى التاريخ، وبالتالي اختلاف تفاسير المؤرخين لما كان، وصلاً للماضي بالحاضر والمستقبل، ولرؤية المنطق في مسيرة الأحداث والمنطق في أفعال الإنسان. وهذه كلها نواحي لها أهميتها تستدعي التدقيق في المعرفة التاريخية ذاتها ومشكلات البحث التاريخي خاصة وأن كل عصر يحاول رؤية الماضي من خلال اهتماماته وأفكاره السائدة مما حد بالكثيرين ممن ينتمون للعقود الأولى من الغرب إلى أن يفقدوا الثقة بشكل يكاد يكون كاملاً في دعاوي علمية العلم على ما نجد بصفة خاصة في كتابات جورج زيمل Simmel (١٨٥٨-١٩١٨)، وديلتاي Dilthey (١٨٣٢-١٩١١)، وفيبفر Fibvre (١٨٦٣-١٩٥٩) وريتشي Ricci (١٨٥٣-١٩٢٥) ورايموند آرون Aron وكولينجوود Collingwood وغيرهم مما رأوا أننا نصنع التاريخ بقدر ما يصنعنا هو .

وفي ظني على أي الأحوال أن النظرة الحذرة لكل هذه الجوانب مما يساعد على أن تكون نظرتنا للواقع ومشكلاته أكثر نضجًا وأكثر موضوعية؛ فلا يكون اجتهادنا مجرد اجترار أخرس لما كان من أمجاد، وإنما تاريخ حقيقي نعتز بترديده، وواقع حقيقي نستطيع تأصيله وإدراك أبعاده، وفي الوقت نفسه حقنا في التعامل معه ومواجهته.



الفصل التاسع
الخطاب النقدي: أزمة عارضة أم بنيوية

الفصل التاسع
الخطاب النقدي: أزمة عارضة أم بنيوية

إن مشكلات الإنسان المصري وقضاياه لا يمكن أن تترك دونما حلول أكيدة نظراً لأن مستقبل الناس وحياتهم ذاتها صارت اليوم في كفة الميزان. وهنا تظهر مسئولية العلماء والمفكرين والباحثين تجاه مجتمعهم وتجاه الحياة بصورة عامة.

وقد وضح لنا حتى الآن أن الرابطة الموضوعية التي تربط الفكر بالتاريخ، والعقل بالوجود تؤكد تأكيدًا مباشرًا أن الإنسان ليس كائنًا منعزلاً وكأنما ألقى به في هذا العالم، كما أنه ليس كائنًا فريدًا ليعيش خارج جدران المجتمع وحدوده، وإنما هو مطبوع أساسًا بالواقع الاجتماعي وممتزج بالكثير من العناصر الاجتماعية والثقافية، ولذا فهو في حركة دائبة وسعي دائم لكي يعرف، ولكي يفهم، ولكي يرضى أو لا يرضى ويوافق أو ينتقد في ضوء الفهم الذي يهيئوه له الفكر حين يعقل - كما ذهب كانط- الإمدادات الحسية التي في محيطه ومن حوله(١).

هذه النظرية المادية في الإدراك وفي المعرفة، والتي تمتزج بعناصر كانطية تعرضت من الماركسيين لغير قليل من الخلط وسوء الفهم لدرجة أنهم اعتبروا كانط Kant من الفلاسفة الرجعيين، لأنه أنكر إمكانية إدراك العالم ومعرفته كجوهر قائم بذاته، مما يشغل عن تفسير حركة العالم وتحليل التاريخ وهو ما يهم الماركسيين.

ولكن المدقق في هذا الموقف النقدي من المعرفة لاشك في أنه سوف يدرك أن الفلسفة النقدية في ذاتها تمثل ثورة على كل مظاهر اضطراب الرؤى والفلسفات، وثورة على الفوضى من أجل النظام، وثورة العقل من أجل المعرفة(٢).

---

(١) قباري محمد إسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، الجزء الثاني (نظرية المعرفة)، دار الكتاب العربي، ١٩٦٦، صفحة ٩٠.

(2) Kant, Immanuel, Critique de la Raison Purs. Presses Universitaires de France, Paris. 1950. p. 254.

أردت بهـذا أن أوضح أمرين هامين: الأول أن المـعرفـة عمليـة ينعكس فـيهـا الوجـود المادي على الفكر. وهذه عملـية دائمـة بين عالم الفكر من ناحـية وعـالم الوجود الموضوعي من ناحـية ثانية، وتتم في نسق متكامل يترابط فـيه بشكل نهائي كل من العقل والوجود والتاريخ. أما الناحية الثانية فهي أن العقل المصري (والعربي عمـومًا) يمر واقعـيًا بأزمة يمكن أن نطلق عليـها أزمة النظرية النقـدية بمعناها الواسع والشامل، حـتى أن البعض يصفـها بأنهـا أزمة التجـاوز والتعالي على مـا هو قائم ومعطى إزاء نظام كلي غارق في سياسة الدمج بين المتعارضات بعضها وبعض، بغية توحيـدها ببنية الواقع الاجتـماعي القائم واسـتدماجهـا في وجوده. ولكن دون أن تكون هناك أية مقومات نظرية وفلسفية أو واقعـية تبرر لهذا الدمج أو تمنحه شيئًا من المعقوليـة، ومن ثم فهي واقعة انهـزام العقل المصري أمام الخـواء الفكري (الفلسفي بالذات) من ناحية، وأمام جبروت وهيمنة البناء التكنولوجي السياسي الاقتصادي في المجتمعات الصناعية المتقدمة من ناحية ثانية .

والحق أن تشخيص الحالة المصرية ينبئ عن كيفية انتباهنا إليها. فقد نظر البعض من زاوية ما تنطوي عليه من أسماء وألقـاب وأساليب، بينما اتجه البعض الآخر إلى أعماق المجتمع واهتموا بفحص مكوناتـها وخصائصها، دون ما تدخل من العواطف والانفعالات. أمـا الجمهور العـادي فقد تراوحت مواقـفه بين الانتظار السلبي الذي يمتزج بنوع من التـعاطف النسـبي مع رموز السلطة، وبالتالـي الشعور بالعـجز وقلة الحيلة إزاء (أمنية) الإصلاح، وبين المحاولات العفوية والفجة لإجهاض أية إجراءات جريئـة، من خلال ترسيخ مظاهر الاتكاليـة والتراخي التي عادة مـا تؤدي إلى إبقاء الأمور على ما هي عليه.

قد يكون من الصعب إذن توصيف الأزمة توصيـفًا نوعيًا مقبولاً، ولكن الشيء الجلي أنها أشبه بالشلل، أو تـوقف الطاقة المعرفية والاستكشافـية للعقل، مما يفضح التناقض بين قوة العـقل النقدية (المفتـرضة) وإمكاناته التحـريرية للوعي، وبين قدرة المؤسسات الاجتماعية والسيـاسية المسيطرة على الواقع الاجتماعي الراهن، مما ينجم عنه عدم القدرة الفاعلة على إرساء القواعد الثـابتة للحفاظ على التوازن الاجتماعي والسياسي المأمول.

إنها بالأحرى أزمة أصيلة، تعتبر نتيجة طبيعية لفقدان الفكر ركنًا جوهريًا وهامًا من أركان طبيعته الذاتية، وتحوله إلى فكر سطحي وهامشي وأحادي البعد. يسوده منطق التناقض (لاحظ التناقض في التعبير) وقولبة المفاهيم وتحجرها بشكل قسري وتعسفي لا تتجاوز معانيها ومدلولاتها مستوى الوصف الذي بات مسيطراً على النشاط الذهني بأكمله، فهل هذه الصفات مجرد تعبير احتجاجي على الأشخاص والصلاحيات والمسئوليات أم أنها تعبير عن أشياء أعمق من هذه جميعًا، تنطق بأحوال وفورات من الامتعاض والغليان؟

إن الكثير مما يكتب اليوم، غالبًا ما يدور حول تواريخ الأفراد وسيرهم، فهذه أسهل من أحوال التاريخ وعلاماته ومنعطفاته المتداخلة والمعقدة، ولكنها - بالرغم من هذا- الصورة الأكثر صدقًا وتعبيراً عن العالم الاجتماعي الذي يعيش فيه الناس ويتناقشون ويتفقون ويختلفون، فتظهر من خلال كل هذا مواقفهم وقراراتهم بصدد القضايا التي تقلقهم مثل قضايا الحرية والعدالة والمساواة والحرب والسلام. . .إلخ.

وحتى عندما أدرك البعض تردي أوضاع الفكر والثقافة وانتبهوا إلى ضرورة تغيير المشهد الثقافي وتنقية أجوائه من الطنين الدعائي والإعلامي، لا يمكن القول أنهم نجحوا في التوصل إلى خطاب نقدي استطاع ملئ ما يوجد من فراغ؛ لأنهم في الأغلب اكتفوا بمجرد محاكاة النظريات الغربية، وبذلك بقيت الأوضاع أسيرة قبضة هذه النظريات، صار الأمر وكأنه يهدف إلى تحويل النظرية الأدبية إلى ركن مقدس، أو برج ثقافي تحيطه هالة لا يقترب منها إلا كبار الاختصاصيين، دون اهتمام بإطلاق حرية الفكر والتوعية والإفصاح عن الذات، وعن التحرر من قدسية هذه النظريات.

هذه الوضعية لم تكن بخافية تمامًا على وعي قلة من المثقفين المصريين ممن سعوا إلى تطوير النظرية الأدبية، وخططوا لأنفسهم طريقهم الخاص، ولم يفعلوا مثلما فعل الآخرون الذين أسسوا محاولاتهم على التأويل البنيوي مثلاً الذي أدى في نهاية المطاف إلى تفكيك النص (دريدا)، أو النظرية الأدبية الماركسية التي أخلص لها رايموند ويليامز Williams على سبيل المثال، ولكنهم تبنوا الدعوة إلى تحرير الخطاب النقدي من أسار النظرية الغربية بعدما أدركوا أنه من غير المجدي استيراد هذه

النظريات، أو تطبيقها بصورة عمياء على الظواهر الأدبية أو النصوص العربية. وهي دعوة لقيت الكثير من الاقتناع والأصداء والترحيب(*) .

ولعل من أبرز القواعد التي قضوا سنوات طـويلة في الإعداد لها والتسلح بها مزجهم الواعي بين القديم والحديث، ووقوفهم من خلال كتابات القدماء الكبار على أصول النظريات ومبادئها الأساسـية عند العرب، وكيف تطورت، من ثم، على مر العصور، كما أخضعوا مصادرهم قديمها وحديثها لمبدأ الفحص والتمحيص والمراجعة والتجريب والاختبـار والتفسير، والتحليل ليخلصوا إلى العنـاصر الإبداعية والنقدية والفلسفية التي مضـوا يناقشونها وينتقدونها حينًا ومؤسسين عليـها حينًا آخر، خاصة وقد كان من بينهم من نظر بحـرص إلى الصفة اليقينيـة التي تصطبغ بها القناعات، واتجهوا بدلاً من ذلك نحو الكشف عن تاريخية المفاهيم والتصورات، والتعرف على أصولهـا وغاياتها لضرورة إيضـاح المعاني، مما جعلهم على أية حـال يقفون موقـفًا حذرًا- وربما متشككًا- من الطابع الكلي للمعـرفة مثلما فعل فيكو Vico في كتـابه «العلم الجديد»، فبرزت لديهم جوانب أساسية بذاتها، لا غنى عن مناقشتها وبحثها مثل جـدلية المعـرفة والسلطة، ودور الهـوية القومـية والوضع الجغـرافي في إدراكنا للثقافة والفكر، وكلها لازمة لأي تأسيس حقيقي للنظرية النقدية الأدبية.

(٢)

ومن الضروري جـدًا في تناولنا للعقليـة المصريةِ ألا نكتـفي بمجرد إلقـاء التهم وتوجيه النقـد، وإنما الأهم من ذلك هو أن نعي ونتفهم ونحلل الظروف الموضـوعية التي أفرزت هذه العقلية وشكلتها، وهذا يسـتدعي الإحاطة بنظرية المعرفة على وجه الخصوص؛ وإن كنت لا أقصد بذلك أن يكون المرء من المتخصصين في علم اجتماع المعرفة بـالذات، ولكن ممن يتمتعـون بحس إنساني ونظرة نقدية مميـزة لإدراك علاقة المجتـمع بالتاريخ وبالإنتاج الأدبي والفني والـثقافي عمـومًا، وبوجود التـجاوب أو الاستجابة بين مقولات الفكر والعقل (النظري) وبناء الواقع، والطبقة، وبالتداخل أو حتى الاندمـاج بين الرؤى الفكرية والممارسـات الاجتمـاعية والسـياسيـة على وجه

(*) انظر في ذلك كتابات جابر عصفور على وجه الخصوص.

الخصوص نتيجة للمعايشة الواقعية وظروفه وتغيراته. وهذا معناه أن هذه الرؤية تحتم في ذات الوقت ضرورة اعتبار السياقات الاجتماعية والسياسية عند محاولة فهم الثقافة أو تقويمها والحكم عليها.

هي إذن استمولوجية من نوع خاص، أو من فهم خاص إذا جاز التعبير لأنها تنبني تمامًا على الأنساق الأيديولوجية التقليدية كالماركسية (المادية التاريخية) أو الهيجلية (الفلسفة الجدلية) أو الكانطية وبخاصة كما في نقده للعقل النظري، وإنما من خلال تمازج مختلف الأطراف والرؤى العربية باجتهاداتها الفكرية والنقدية، حيث يظهر فيها البناء أو التكوين الاجتماعي نتيجة للعديد من الممارسات السياسية والأيديولوجية والفكرية والعقدية... إلخ التي تشكل في مجموعها بناء على غاية من التعقيد حتى يستحيل النظر إليه من مستوى واحد فحسب.

ولقد تحدث الكثير من النقاد عن مسيرة الخطاب النقدي وعن تطور العقل المصري، والانجازات التي قدمها السلف من فكر وفلسفات، وكيف أن الخلف بإمكانهم أن يماثلوهم روعة وإبداعًا، نظرًا لما اعتبروه سيادة العقل والعلم كمفتاحين لتطور الثقافة والحركة العلمية جميعًا.

وقد يكون كل هذا صحيحًا ولا غبار عليه، ولكن الصحيح أيضًا أن هناك باستمرار - الكثير من المعاناة التي تكاد تذهب بثمار هذه الجهود أدراج الرياح- أولاً، لأنه لم يكن لديهم أي بديل ليحل محل ما يتم الاستغناء عنه، وثانيًا لأنه ظل يوجد باستمرار فراغ مادي ومعنوي، وأننا كثيرًا ما عجزنا عن ملئ الثغرات والفراغات فظهر واقعنا الفكري والمادي أيضًا ممزقًا وأشبه بالجزر التي لا صلة بينها. وقد أشار أحد نقادنا إلى ذلك، وعبر عنه بالانقطاع في التراكم المعرفي، وذهب إلى أن المجتمع المصري بالرغم من أن ثقافته يحكمها التراكم، فإن الانقطاعات المتلاحقة نتيجة التراجع والانعزالية أدت إلى نوع مبسط ومختل من الوظيفة المعرفية، الأمر الذي أدى إلى عدم حدوث التغيرات الكيفية في الثقافة[1] .

---

(١) غالي شكري. المرجع نفسه، صفحة ٢٠٨ .

ومع التسليم بأنه لا يمكن لأي أدب أن ينهض أو يتطور إلا إذا كان له تاريخ، وكان هذا التاريخ مكتوبًا، إلا أن ما يبدو غريبًا أن أدبنا ظل يكاد يكون محرومًا من هذا التاريخ، ربما حتى منتصف الخمسينات من القرن العشرين عندما ظهر كتاب «الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر» الذي قدمه محمد محمد حسين الأستاذ بجامعة الإسكندرية، وكتاب «نماذج حية من الأدب المعاصر» الذي قدمه أنور المعداوي في الفترة نفسها تقريبًا (١٩٥١)، ونشر معه منهجه النقدي وعرض موقفه الذي يقول إن النقد الأدبي في مصر تنقصه أربع دعائم هي الثقافة، والتجربة، والذوق، والقيمة. كما عبر عن رؤيته الخاصة للشعر الذي يراه أقرب للعمل الهندسي يخضع لمجموعة من الملكات والقدرات الخلاقة في مقدمتها ملكة الوعي الشعري التي اعتبرها مسئولة عن تنظيم كل حقيقة كونية يعرضها الفكر في ساحة الوجود الداخلي، إضافة إلى الملكة التخيلية، وملكة الرؤية الشعرية، وملكة المراقبة الحسية المسئولة عن تنظيم واتساق الحركة المادية حين تتلوها الحركة الوجدانية لخلق وحدة لا تتجزأ من كلتا الحركتين.

وقد لا نتفق تمامًا مع الكثير مما ذهب إليه محمد حسين والمعداوي، ولكن المهم أنها ومعهما للحق كتاب أحمد هيكل الذي ظهر في الستينات «تطور الأدب الحديث في مصر من أوائل القرن التاسع عشر إلى قيام الحرب العالية الثانية» كانت أعمالاً فتحت المجال أمام أجيال المثقفين والنقاد؛ لأن يراجعوا الكثير من مواقفهم ووجهات نظرهم. مما كشف عن مزيد من التعارضات والتناقضات التي ينبغي الانتباه إليها وفي الوقت نفسه تجاوزها.

إن بسبب الأزمة النقدية لا يمكن العثور عليه في الخارج فقط، فلولا الكيان الهش والضعيف ثقافيًا واقتصاديًا واجتماعيًا لما أمكن لأي فكر (آخر) التسلل إلى فكرنا، ولما أمكن أيضًا أن يكون موقفنا مجرد تعليق الأمور على شماعة الآخرين كما يحدث دائمًا.

وربما كان فيما ذهب إليه لويس عوض بعض ما يوضح الصورة. ففي رأيه أن المثقفين اليمينيين لا يزالون في قرارتهم يؤمنون بالعقائد اليمينية المتطرفة التي كانوا يؤمنون بها قبل الثورة، وأن المثقفين اليساريين بالمثل لا يزالون يؤمنون في قراراتهم

بالعقائد المتطرفة كذلك، وأن هذا الفريق وذاك لم يصيبه أي تطور فكري أو عقائدي، وأن ما نراه اليوم هو مجرد محاولات فردية من كل من اليمين المتطرف ومن اليسار المتطرف ليخفي من ورائها عقيدته الحقيقية.

وليس من شك في أن هذا الكلام خطير وخطر معًا، ولكنه لا يمنع من الاعتراف بأن ثمة بعض الترسبات من الماضي لا تزال بحاجة إلى دراسة خصوصًا وقد تسرب الكثيرون ممن لا يتصفون بالكفاءة ولا بالمرونة إلى المراكز الأمامية والقيادية في الدولة بحكم عملهم البيروقراطي أو التكنولوجي. أضف إلى ذلك أن الكثيرين من المثقفين قد أصبحوا يتحدثون عن الحزب الوطني الذي هو حزب السلطة، وكأنما هو جهاز خلق لهم وحدهم، وأنهم وحدهم هم الذين يعبرون عن رؤى الحزب ومواقفه السياسية والاجتماعية، وهذه مسألة قد تودي إلى نتائج وخيمة لأنها تبذر بذور الشك وعدم الثقة خاصة إذا ما استخدمت الأسلحة غير الشريفة وغير الموضوعية في النقد والتخاصم الفكري، مما قد يسمح للغوغائية بإثارة الغبار إن لم يكن تحويل هذا الصراع الفكري إلى فتنة بين الطبقات وتقليب المواطنين بعضهم على البعض الآخر، فليس أخطر كما يرى لويس عوض من أن يتحول النقاد إلى محاكم تفتيش تحاكم الناس بالنوايا، وهذا هو أخطر سلاح يستعمل اليوم في معارك الفكر والثقافة[1] .

إن المثقفين في جملتهم طبقة اجتماعية واحدة، وإنما يتراوجون اجتماعيًا واقتصاديًا على طول محور واسع يشق المجتمع من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار. وإذا كان المثقفون هم بوجه عام الذين يحتلون مراكز تلتقي فكريًا مع المصالح الحقيقية للجماهير، فيكون عليهم (تثوير) وضعيتهم ووطنيتهم، وهذه لها ناحيتان الأولى تثوير فكرهم بالنسبة إلى القضايا العامة كمواطنين، والثانية تثوير تخصصهم الوظيفي أيًا ما كانت هذه التخصصات[*] . وخصوصًا أن عملية التحول

---

(١) لويس عوض، المثقف الثوري، الأهرام الاقتصادي، القاهرة، أول فبراير ١٩٦٥ .

(*) المقصود بهذا أن يعمل المثقفون على تطوير دراساتهم وتخصصاتهم، فلو كان المثقف مؤرخًا، عليه أن يعمل على تطوير دراسة تاريخ مصر، فينصب اهتمامه مثلاً على دراسة تاريخ الشعب المصري وتاريخ الأصول التاريخية للقوى الاجتماعية وما يطرأ على التاريخ من تحولات وتغيرات، وهكذا بالقياس نفسه لكل العلوم والتخصصات كالفلسفة والاقتصاد والتاريخ والاجتماع. . .إلخ.

الفكري لا تتم في مصر بنفس القدر من السرعة التي تتم به التحولات الاقتصادية، وفي ظني أننا في هذه المرحلة الراهنة في أشد الحاجة للارتفاع بالمستوى الفكري خاصة وأن معاقل الفكر تعيش على فكر هو خليط من الفكر الديني الذي تتعدد منطلقاته وتتضارب أطيافه، والفكر الماركسي، والفكر الليبرالي الرأسمالي والبرجوازي، وغير ضئيل من آثار مرحلة اشتراكية مازالت باقية. ولكن شريطة أن تتم هذه التحولات في ضوء الرؤية الواضحة التي تنبني على ما تسفر عنه ما نجريه من نقد صادق للذات لنعرف تمامًا ما نريده ونحتاج إليه، مع توافر المنهج العلمي كالنظر الموضوعي والتحليل وتوافر العقل المنهجي القادر على التفسير والتحليل بدلاً من أن تمسك بتلابيبنا تلك المواقف التي تتسم بالنظرة اللاعقلية واللاعلمية التي لم تزل تتحكم في حياتنا.

(٣)

إن أبرز ما يلفت النظر في هذا الكلام الذي يبدو في جملته مألوفًا للكثيرين هو ذلك التناقض الذي يبدو معوقًا لأي اتجاه أو إمكانية واعدة، وأعني بذلك ما ينطوي عليه الموقف الرسمي من قضية تطوير الثقافة. فاللافت حقيقة أن السلفيين ما انفكوا يهاجمون مختلف التغيرات والخطوات التي تمت بشكل أو بآخر، ويرون في الكثير منها هزة للثقافة العربية وتشويشًا على الإسلام على وجه الخصوص. ذلك في الوقت الذي تتجه الدولة ببرامجها التجديدية والإصلاحية إلى الارتماء في أحضان الغرب بغية اللحاق به.

مع أن هذا المناخ ليس حديثًا بأي حال لأنه يرجع إلى السنوات الأولى من القرن العشرين التي انعكس فيها النشاط الثقافي بشكل ملحوظ، وشهدت إطلاقة بعض الحركات الأدبية الإبداعية التي كان لها تأثيرها في الثقافة المصرية الحديثة[١] ، إلا أن التناقضات بدت أكثر وضوحًا في الثلاثينات والأربعينات من القرن، إذ

---

(١) مثال ذلك الرابطة العلمية برئاسة جبران خليل جبران (١٨٨٣-١٩٣١) وجماعة الديوان وخصوصًا عبدالرحمن شكري (١٨٨٦-١٩٥٤) ومترجماته الرومانسية الإنجليزية، مما أدى إلى ظهور جيل الشعراء والنقاد الذين كونوا جماعة أبوللو (١٩٣٢) لتصبح أولى الحركات الأدبية الرومانسية التي كرست جهودها لنشر الأفكار الغربية وتحرير الشعر العربي من كافة القيود التقليدية القديمة.

أصبحت مصر مكانًا مضطربًا يموج بالمتناقضات والحركات الاجتماعية والسياسية المنتشرة على امتداد الطيف السياسي من الإخوان المسلمين إلى الشيوعيين، ومن بعد ذلك ظهر مع الوقت أمران يمثلان أعتى العقبات أمام حركة التطوير الثقافي والاجتماعي بأكملها.

العقبة الأولى تجسدت في تباطؤ الخطاب النقدي المناهض للهيمنة الغربية والإمبريالية، على حين انعكست الثانية في ذلك الصمت المخجل عن فضح محاولة اصطناع شرق أدنى الرتبة، تبريرًا وفي الوقت نفسه تمهيدًا لاستعباده وإقصائه عن حركة العالم. والأغرب منه تعاطف الكثيرين مع مثل هذه الاتجاهات وربما انطوائهم تحت مظلتها.

وليست هذه مجرد فرية تلقى جزافًا، وإلا فما معنى هذا السكوت، والصمم إمام كل ما توحي وتروج له أوربا عن الشرق ومن بينه مصر. كصورة مطلقة لما هو أدنى وأشد تخلفًا وبُعدًا عن الرقي والتقدم؟ صحيح أن هناك بعض الجهود التي سعت إلى مناقشة النظريات الأدبية والنقدية الوافدة من الغرب عمومًا، ولكنها كما لعلي قلت من قبل لم تنجح أبدًا في تغيير الخطاب النقدي بشكل عميق وجذري.

وإذا كان التأثير الغربي قد تزايد وبخاصة في السنوات الأخيرة، فإن وضع المثقف المعارض قد ازداد تأزمًا وحرجًا بين النظرة الشعبية التي تواجهه بها الجماهير ونظرة السلطة التي أعيتها الحيل لإخفاء توجهاتها الحقيقية التي تسعى لإسكات صوته ضمانًا لعدم إثارة مشاعر الجماهير وسخطها من ناحية ولاجتناب ما يسببه المعارضون من مواقف صعبة من ناحية ثانية.

وربما كان الشيء الذي يستعصي على الفهم الموضوعي في علاقة المثقف المعارض بالسلطة، ما تنطوي عليه وضعية العلمانيين على وجه الخصوص من مفارقة لوقوعهم بين المطرقة والسندان كما يقال. أقصد بين الأنظمة التي يرى البعض أنها تفتقر إلى الشرعية الصحيحة التي تسعى لاستدماجهم في إطارها، وبين الأصولية الإسلامية بتفرعاتها التي تسعى جميعًا إلى تهميش دورهم وتجريدهم من جوهر نشاطهم.

ولكن يبدو أنه نتيجة لهذا السبب بالذات، وما يصاحبه من جدل متزايد بين القاعدة العامة للمجتمع وبين النخب المثقفة، تظهر الحاجة إلى ضرورة أن تكون

المواقف والخطوات أكثر إيجابية وفعالية، بدلاً من تلك المراوحة التي يلجأ إليها الكثيرون. وكما قال غالي شكري: إنهم إذا كانوا مع النظام عمدوا إلى تجريح المظهر دون الجوهر[1] . وللحق فإن تغيير هذا المنظر لا يتم إلا بمزيد من المجاهرة بالرأي والإلحاح في مساعي التطوير، وربما طرح معاقل السلطة للمساءلة عن طريق تفجير المزيد من النقاشات على مختلف المستويات ومن فوق مختلف المنابر بدلاً من تلك الأساليب الخجلى حينًا والمنخفضة في أغلب الأحايين حتى لا نغضب بالرغم من حقيقة كوننا في حاجة لما يفجر ينابيع الغضب الدفين، على الأقل كي يصمت، أو حتى يهدأ صراخ الأفراد والأسماء التي لا شرعية لها من تاريخ أو جهاد أو علم أو موهبة، ولكي تعود للثقافة قيمتها، وللمثقف الحقيقي قيمته التي يحملها من يستحق من الناس ومن الشعوب.

(٤)

في مقابل ذلك الحصار الذي تفرضه المؤسسة الرسمية على الثقافة والمثقفين، بدت بارقة أمل في إمكانية حدوث انفراجة ينبئ بها انتشار فلسفة المجتمع المدني Civil Society وترسيخ دعوته وإرساء قواعده وتنظيماته.

إن التخلف الاجتماعي والسياسي ظاهرة سوسيوتاريخية متعددة الأبعاد والزوايا، وهي وإن كانت تتمثل أساسًا في افتقار النظام السياسي إلى وجود نسق أيديولوجي واضح وملائم يتسق مع البناء الاجتماعي والثقافي للمجتمع، ويتوافق مع منطلقات تغيير أو تطوير هذا البناء ومكوناته، ويمثل الأساس الفكري الموجه لديناميات وميكانيزمات العمل السياسي والاجتماعي المباشر، فإن وجود منظمات هذا المجتمع المدني، بصرف النظر عن حداثة نشأتها، وسواء أكانت حكومية أم شبه حكومية، والتي تتكون من النقابات والأحزاب والجمعيات والاتحادات التي تبنى على المشاركة الطوعية، بمقدورها - كما سبق أن قلنا في أماكن أخرى- أن نكون سندًا داعمًا لاتجاهات وسياسات التنمية والتطوير، خصوصًا إذا كانت انعكاسًا حقيقيًا لرغبات الجماهير.

---

(١) غالي شكري، مذكرات ثقافة تحتضر، مرجع سابق، صفحة ١٧٢ .

ومع هذا تكشف الصورة عن جانب آخر له أهميته؛ إذ يبدو واقعيًا أن صميم هذا النظام على فرض إمكاناته وسلطته، على كل الأنشطة مما يعوق الفعالية الحقيقية للنظام بأكمله. أولاً بسبب قلة المنظمات والمؤسسات العاملة في الميدان، وثانيًا لأن معظمها لا تعدو أن تكون هياكل شكلية، على حين تبدي القلة اهتمامًا (نظريًا) بالإصلاح على الرغم من شعورها بعمق الأزمة وبالجو الذي يحيطها، أضف إلى ذلك، أنها غالبًا ما لا تكون ممثلة للغالبية العظمى من الجماهير، وغير معبرة عن مصالحها، وأنها خاضعة لتأثيرات القيادات السياسية والتنظيمية ولأجهزة السلطة، فضلاً عن افتقاد التفاعل المتبادل بين هذه المؤسسات بعضها وبعض.

ولعله في ضوء كل هذا يمكن فهم السبب الجوهري في أنها لم تستطع - حتى الآن- المساهمة الإيجابية في دفع جهود التنمية، إن لم يكن تعويق العمل التنموي في كثير من الأحايين.

في ذات الوقت نجد أن بعض مكونات المجتمع المدني وأقصد بها الأحزاب السياسية بوجه خاص والتي يعتبرها الكثيرون المكون الأول في بناء المجتمع المدني، تنطوي على إشكالية من نوع معين ينبغي الالتفات إليها. فعلى الرغم من أن الأحزاب قامت لتعبر عن الإرادة الطوعية لأعضائها وللعمل على تحقيق المصالح العامة، ولذا فإنها تدخل استناداً إلى هذا في نطاق المجتمع المدني، فإنها تخرج عن روحه وتتجاوزها لسببين رئيسيين الأول أن التنظيمات الحزبية قد تصل إلى سدة الحكم، وهي تسعى بالفعل جاهدة لهذا، ومن ثم تصبح هي المعبرة عن النظام السياسي أو المسيرة والمنفذة لجهاز الدولة وتدخل بذلك ضمن السلطة التنفيذية. والثاني أن التنظيمات الحزبية غالبًا ما تقتصر في أدائها على القيام بجهود تتصل بإشباع حاجات أعضائها والمنتمين لها دون أن تتطرق خدماتها للآخرين، فأهدافها محدده بنطاق معين، وليست بالنطاق العام أو الهدف العام[1] . وعمومًا فإنه لأجل هذه الأسباب مجتمعة يمكن فهم لماذا تناوئ السلطة بشكل صريح أو ضمني هذه التنظيمات، وربما أيضًا فهم أسباب التباطؤ والاتكالية التي يتصف بها نشاط هذه

(١) علي ليلة، دور المنظمات الأهلية في مواجهة الفقر، الشبكة العربية للمنظمات الأهلية، ٢٠٠٢، صفحة ٢٠ .

التنظيمات، بما فيها الاتجاهات الثورية - إذا ما وجدت - التي تحولت إلى نوع من البيروقراطية نتيجة لاستشعار خطر المواجهة الصريحة من ناحية، ولعدم ضمان مساندة الجماهير الفاعلة من ناحية ثانية. مما يؤدي كنتيجة طبيعية إلى نجاح النظم السلطوية في آخر الأمر في سعيها إلى حيازة القوة ومحاولاتها كهدف نهائي لها لصياغة البناء الاجتماعي بملامح الإصلاح والتغيير مما يتيح لها سبل المزايدة والتبرير، ويجعل التنبؤ باتجاهاتها على غاية من التعقيد.

على هذا النحو يلزم القول أن المجتمع المدني في حاجة ماسة إلى دفعات قوية تعيد ضخ الدماء في شرايينه الأمر الذي يستوجب أن يكون هذا على أساس من توصيات حقوق الإنسان ومواثيق هذه التنظيمات وقواعدها الموضحة لنطاقات الحقوق والواجبات والمسئوليات والالتزامات قبل أعضائها والمجتمع على السواء.

وإذا كنا نسلم أن التنظيمات الحزبية لديها من ميكانيزمات العمل الحزبي ما قد يضمن ولاء أعضائها، فإن التنظيمات النقابية بصفة خاصة أحوج ما تكون إلى إعادة النظر في سياستها كي تمارس نشاطها النقابي بشكل أكثر فعالية، وقد تكون توصيات العمال أنفسهم مما يجب أخذه في الاعتبار، وخاصة من حيث عدم إدماج النصوص الخاصة بعلاقات العمل مع النصوص والمواد الخاصة بالتنظيم النقابي نفسه، فالأخيرة تتعلق بتنظيمات شعبية، ومن المنطقي عدم خلطها بالأولى على ما نجد في أماكن كثيرة. وغني عن القول أن كل هذا لن يحدث إلا بإعطائها حق إدارة نفسها دون وساطة أو سيطرة إدارية وتنفيذية، وربما كان الأهم من هذا ضمان الحقوق النقابية ذاتها التي تكلفها القوانين والتنظيمات النقابية في مختلف دول العالم المتقدم، فلا تكون مجرد واجهات أو شعارات فحسب.

إلا أن هذا كله يستدعي تفعيل دور ما يعرف بالثقافة السياسية وليس مجرد الثقافة النقابية البحتة. وذلك لأن الأولى هي التي تربط مصالح الطبقة العاملة ومصالح المجتمع بأكمله، على حين أن الإصرار على الإبقاء على هذه الثنائية فلا داعي له خاصة مع تزايد العلاقات بين الطبقات وزيادة التحامها نزولاً على التطورات الحادثة. وإن كان الواضح أن كل هذا يتطلب مضمونًا جديدًا ومهامًا

جديدة للعمل السياسي والنقابي الذي أصبح جزءًا إن لم يكن أساس الحركة التلقائية للجماهير.

هذا يؤدي بنا إلى ضرورة اعتبار بعض الظروف التي تفسر مشاعر القلق المتزايدة وعدم الارتياح للنتائج التي قد يسفر عنها الأخذ بمثل هذه الخطوات التي ذكرناها آنفًا.

إن القضية التي تصدم كثيرًا تتمثل في غياب القانون وانتشار مظاهر الفساد التي أصبحت مؤرقة بكل المقاييس، وليس السبب في مجرد كونها وقائع مادية يعاقب عليها القانون، ولكن لأنها دلائل على وجود أزمة تطال النظام السياسي نفسه، وهي في جوهرها أزمة سياسية ومؤسساتية واجتماعية بالدرجة الأولى، وللحق أن الجماهير باتت تستشعر عمق الأزمة خاصة بعدما تبينت أن الوعود التي طالما قالها المرشحون ليست سوى وعودًا من لزوميات العملية الانتخابية.

كذلك لا يغيب عن عين المواطن العادي أنه على الصعيد السياسي لم يتم أي نجاح في دفع القوى السياسية والسلطة إلى مستوى التوصل إلى التقاء وجهات النظر المتعارضة كتمهيد للاتفاق على أي برنامج وطني مشترك، فظلت العلاقات متداخلة بين البعد البنائي والسياسي والوطني. وكان لهذا انعكاساته الخطيرة على خطط التنمية من ناحية، وغياب الديمقراطية والتعبير الحر وضعف مساهمة الأفراد والأحزاب إلى درجة الانعدام في عملية البناء من ناحية ثانية، وتفشي الفساد والرشوة سواء الإدارة من ناحية ثالثة.

أما على صعيد السلطة ذاتها فلا يمكن وصف ما يجري إلا بأنه تعطيل مقصود لقضية استقلال السلطة القضائية في أكثر من مناسبة، علاوة على الإجراءات والشكليات التي أفقدت المجلس التشريعي دوره الذي اقتصر علي اقتراح بعض القوانين التي لا تتردد السلطة التنفيذية في تعطيلها، إن لم يكن وأدها تمامًا.

ولكي نتبين بوضوح مدى المعاناة التي تنشأ بسبب الابتعاد الواقعي عن الديمقراطية التي ارتضيناها نمطًا لنظام الحكم الذي تلعب الأحزاب فيه دورًا محوريًا، يكفي النظر إلى الكيفية التي تسير بها الأمور في الحزب الوطني الذي هو حزب السلطة: وهنا أشير فقط إلى الطريقة التي يتم بها التصعيد أو الترقية إلى المواقع

القيادية، فهي تتم بالتعيين، مما يعني التعطيل الحقيقي لآلية الحركة والتغيير والتجديد. وكان من نتائجه أن تربعت قيادات تاريخية، فقدت حتى المصداقية لدى الشعب، بعدما أعطت الأولوية لمواقعها الوظيفية وسلم السلطة التي تهفو إليها.

غير أن كل هذا لا يمكن النظر إليه بعيدًا عما لحق الاقتصاد المصري من تراجع وأضرار. ففي ظل التوجهات الداخلية وربما الخارجية أيضًا التي عملت منذ البداية على فصل التنمية والاقتصاد عن الأيديولوجيات والمواقف السياسية، جرى ما يمكن وصفه بأنه خطوات ممنهجة ومدروسة من قبل السياسات الأجنبية (الأمريكية على وجه الخصوص) للتأثير في المقومات الاقتصادية للدولة حتى لا تكون قادرة على النهوض بأعباء التنمية الحقيقية.

وشواهد هذا محاولات البنك الدولي وصندوق النقد وخطط واتجاهات القروض والمساعدات والمعونات التي تغرق فيها مصر. والأهم من هذا تلك التغيرات التي قلبت كل أنماط الزراعة وهيكلها، وكان من نتائجها الملموسة إفقار الريف أكثر مما كان عليه، وهجرة الأيدي من الأراضي الزراعية إلى المدن التي جلبت العديد من المشكلات السكانية... إلخ . بالإضافة إلى ضياع المحاصيل التي كانت تمثل لمصر مصدر ثروة ودخل وشهرة عالمية ذات يوم. وكما تراجعت الزراعة تراجعت أيضًا الصناعة بعد أن كان البعض يتشدق - صدقًا أو كذبًا- بأننا ننتج كل شيء من الإبرة إلى الصاروخ(*) .

هذه التحولات التي أصبحت واقعًا كئيبًا إذا ما جرى فحص خصائصها ودلالتها بعناية، وعلى قمتها المؤسسة الرسمية والحزبية والنقابية، تقول بجلاء أنها انعكاس لسمات وخصائص حقيقية في المجتمع. مما يعني مسئولية النظام السياسي مسئولية مباشرة عن كل ما يجرى من تراجعات، وهذا يعني بوضوح أن الأزمة التي كنا تساءلنا عنها في بداية هذا الحديث، هي أزمة بنيوية لا يمكن معالجتها بقرارات أو إجراءات جزئية مهما يكن مداها.

(*) ما يثير الدهشة حقًا أنه بالرغم من هذا التراجع الذي أصاب الزراعة والصناعة إلى هذه الدرجة المقلقة بدا واضحًا أن هناك تناقضًا حقيقيًا سار جنبًا لجنب هذا التراجع يتمثل في تفاقم الميول والاتجاهات الاستهلاكية (الترفيهي بصفة خاصة) تحت سمع الدولة وبصرها وتشجيعها السافر لكل أنواع الاستثمارات الأجنبية وجعلها سوق العمل والإنتاج مفتوحة تمامًا ورهينة مشيئة المستثمرين وإدارة مشروعاتهم.

قد تحدث تهدئة هنا أو هناك، ولكن الأمور لابد ستعود لتتفجر من جديد في وقت آخر؛ لأن الأسباب الحقيقية، والجذور البعيدة مازالت قائمة، ولأن المشكلات تبقى ما بقيت أسبابها.

وليس هذا اجتهادًا أو ضربًا من التخمين والتنجيم؛ لأن السياسة تقوله، والاقتصاد يقوله، والمنطق والحس السليم يقولانه أيضًا. ولكوننا نحن الذين خلقنا المشكلة بتفكيرنا وبفعل أيادينا، فلابد أن تجتمع كل أطرافها لتدارس الأوضاع ومناقشتها بعيدًا عن الغرض والهوى، إلا الوصول إلى بداية الطريق السليم للإصلاح والتوجيه، وفي ظني أن هذا لن يكون إلا في ضوء إطلاق آلية التعبير الحر الذي لا يمكن فصلها عن انتخابات حرة تشمل كل مقومات ومستويات النظام السياسي. أعني امتلاك الإرادة الحقيقية لإعادة بناء هذا النظام السياسي والاقتصادي، برؤى جديدة صادقة، الأمر الذي لا يتم على نحو سليم إلا بالفصل الحقيقي بين السلطات، لتؤدي كل منها مسئولياتها دون ضغط أو إكراه.

وبتعبير آخر، هناك حاجة ماسة في هذه المرحلة لحوارات وطنية بهدف بناء شراكة سياسية تقوم على الاعتراف الصريح بالتعددية، والبعد عن سياسة الإقصاء والإبعاد. إن الإصلاح السياسي والاقتصادي صار شرطًا لا غنى عنه لمواجهة التحديات الداخلية والخارجية التي ظل جانب كبير منها يتعاظم ويتراكم من عصر النهضة المجهضة حتى اليوم.

(٥)

أيًا ما كان دور الفرد الذي قد يكون كبيرًا ورائعًا بالفعل في صنع العالم أو الذي يلعبه في حياة مجتمعه فإنه لا يفسر ظاهرة الحكم والسياسة كظاهرة مصاحبة لنشأة المجتمع، باعتبار المجتمع والدولة على ما ذهب فيبر وبندكس شيئًا واحدًا إلى حد بعيد[١] . كما لا يفسر مظاهر التغير السياسي والاجتماعي وأهمية دور القوى الاجتماعية وما تلعبه في المجتمع الحديث، أو حتى يساعد على تحليل التناقضات والعلاقات المتداخلة للبناءات التنظيمية والسياسية والاجتماعية، وفي مقدمتها

(1) Bendix & Weber, M: An Intellectual Portrait. London. Univ. 1975. p.23 .

تناقضـات ومشكلات السلطة السياسـية وعلاقـاتها بالإطار المجتمـعي لظواهر بالغة التعقيد سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية ودينية. . .إلخ ما تزخر به حياة المجتمع خصوصًا في المراحل التحولية الحاسمة أو المفصلية التي يمر بها.

ولا جدال في أن الدولة القـومية تمثل لـلآن الصيغة المـعاصرة للنظام السـياسي المتطور الذي يقع عليه عبء القيـام بكل الأدوار الكفيلة بإشباع احتـياجات الأفراد، وإيجاد الحلول لما يـنشأ من مشكلات تعـجز عن الوفاء بـه أية موسسـة سياسـية أو اجتماعية تقليدية، نظرًا لما تتمتع به الدولة القـومية من خضوع الأفراد وطاعتهم لها من ناحيـة، واحتكارها لممـارسة القوة المادية الشـرعية من ناحـية ثانيـة، كجناحين لازمين لتنظيم الحياة والوظائف السياسية بمسـتوياتها المتعددة بما يضمن إشباع وتطوير القدرات اللازمة للحـفاظ على مستوى معين من النظام العـام الذي يدفع نحو مزيد من الرقي والتقدم[١] .

وهناك في هذا الكلام ثلاث نواحي ينبغي اعتبارهـا هي: أولاً: أن القومية كما نعلم هي وعي بالهوية. بيـنما الدولة هي تنظيم قانوني لشـعب معين، داخل إقليم جغرافي محدد، وفرق كبيـر بين الوعي بالهوية القومية وبين التنظيم القانوني لشعب أو آخـر، خاصـة من حـيث إن الدولة بهـذا الوصف لا ترتبط دائمـًا بنمـو الوعي القومي، بل إنها كـثيراً ما وجدت قبل أن ينمو أو حـتى يتكون هذا الوعي، كما أن الوعي بالهوية القومية لـم يقترن دائمًا بنشوء الدولة، بل كثيراً ما سبق وجودها، وقد يظل قائمًا أيضًا دون أن يتجسد في طار دولة قومية تمثله. أضف إلى ذلك أن مفهوم القومية نفسه مما يقتضي تحديد اتجاهه كـمضمون للدولة القومية، وبخاصة مع وجود العديد من النظريات والاتجاهات المتباينة التي تتراوح بين التطرف والاعتدال مما يفسح المجال أمام تبني أيًا منها لتبرير اتخاذ مواقف أو إجراءات بذاتهـا تحقيقًا لسياسة معينة خصوصًا أن الدولة القومية الواحدة تضم خليطًا من العناصر البشرية التي تنتمي إلى أكـثر من أمـة واحدة، ممـا يؤثر على التكامل والاسـتقـرار بسبـب تغاير الهـويات واختلافها.

---

(1) Pye, L; Aspects of Political Development 1967. pp. 37-38.

أما الناحية الثانية فتتعلق بما يثيره مفهوم الدولة القومية من اتجاهات مناوئة باتت تعارض المفهوم التقليدي لسيادة هذه الدولة القومية. لدرجة أنه أصبح من وجهة النظر هذه مجرد أسطورة لم تعد تلائم التطورات السياسية والاجتماعية التي تشهدها الساحة العالمية، ولذا ينبغي تجاوزها ونبذها تمامًا، لتحل محلها دعوة المجتمع الدولي الواحد الذي تقوم عليه حكومة عالمية واحدة وتختفي فيه الكيانات الصغيرة كلها. وهي دعوة تبدو لي بدورها أسطورة لا تختلف في شيء عن سابقتها. ولذا فإن أحدًا لا يساندها إلا أنصارها من بعض القوى التي تسعى لمد سيطرتها ونفوذها، بالترغيب والترهيب وبالخداع والتزييف إلى العالم كله، رغم ما ينطوي عليه من متناقضات تثير أكثر مظاهر الاستياء من مجرد فكرة إمكان سيطرة ثقافة أو أيديولوجية واحدة لتسود معظم الدول والشعوب، علاوة على أن فكرة المجتمع الدولي الواحد تتضمن في تضاعيفها وخلفيتها فكرة القومية ذاتها، إن لم تكن تجسيدًا كاملاً لها. منتهى التناقض.

وأخيرًا، إنه أيًا ما كانت الصورة التي تعبر بها الدولة عن نفسها، فإنها تستدعي وجود سلطة مركزية واسعة الاختصاصات، تجب السلطات المحلية كافة أيًا كان مستواها ووظيفتها، ولا ينافسها في ذلك أية سلطة أخرى، حتى تكون قادرة على التفرد والسيطرة على مواطن القوة في المجتمع، وتعبئة الموارد، وترشيد استخدامها، وتحقيق أكبر قدر من الانضباط والكفاية الإنتاجية اعتمادًا بالدرجة الأولى على مفهوم محدد للمواطنة يتجاوز الفوارق الدينية والاجتماعية والاقتصادية والعرقية... إلخ بما يؤكد قيمة المساواة بين الجميع في الحقوق والواجبات والمسئوليات والالتزامات انطلاقًا من رسوخ قيمة الولاء للوطن، وليس لفرد من الأفراد أو جهة من الجهات أو قوة من القوى.

وللحق فإن هذه الناحية الأخيرة بالذات ينبغي التوقف أمامها لأنها تثير بشكل مباشر أشد المشكلات التي تنطوي عليها العملية السياسية التي عادة ما تعتبر من صلب اختصاص الفئة الحاكمة التي تتولى مقاليد الأمور في المجتمع، بحيث تصبح صاحبة السلطة النهائية في إصدار القرارات الأساسية باعتبارها صفوة أو نخبة سياسية حاكمة، تكتسب شرعيتها وأحقيتها؛ لأنها تمثل نتاجًا لطبيعة بناء القوة في المجتمع.

هذه العلاقة بين الحكام والمحكومين تمثل أخطر جوانب البناء الاجتماعي في ظروف التحولات الديمقراطية الحديثة التي تعيشها مصر، حيث يثير كلا المفهومين العديد من الإشكاليات النظرية والواقعية على السواء.

كانت عملية الدمقرطة التي أخذت بها مصر غربية الطابع قلبًا وقالبًا، اعتقادًا بأن المجتمع الغربي هو المجتمع النموذج الذي يجب الاقتداء به. لكن هذا الاعتقاد على ما يقول فؤاد زكريا اعتقاد خاطئ ينبغي التحرر منه تمامًا، لأنه مليئ بالعيوب ولا يصلح لأي بلد في العالم الثالث(١) .

ومع أننا نجد بين ظهرانينا من يقول أن الاقتداء بنموذج المجتمع الغربي الحديث لا يعني أن (نقتبس) تجربة هذا المجتمع برمتها وبحذافيرها، وإنما مجرد الاسترشاد بخبراته وممارسته السياسية، إلا أن هذا القول ينطوي أيضًا على خطأ كبير وعلى مغالطة واضحة. فجميع النظم السياسية بلا استثناء قد أدت على مدى التاريخ نفس الوظائف السياسية التي تقوم بها النظم السياسية الغربية الحديثة، ومن هنا فلا داعي إذن للقول بأن ثمة نظمًا أكثر تقدمًا وتطورًا وأخرى أقل تقدمًا وتطورًا. ويترتب عليه عدم صحة القول أن التنمية السياسية هي التحديث السياسي؛ لأنه يجب التمييز بين ما هو غربي وما هو حديث مما يلزم معه إيجاد بعض المعايير التي نبتكرها أو نطوعها على حد تعبير لوسيان باي Pye(٢) .

وبالرغم مما يأخذه كثير من المفكرين والمثقفين على تجربة الديمقراطية الليبرالية، فإن هناك ناحيتين على الأقل يتطلبان التوقف أمامهما. أولاً: ما يلاحظه البعض من أن الصفوة السياسية التي تختص بالعملية السياسية تنفصل في الوقت نفسه عن الجماهير. ولذا فمن غير المتوقع أن تكون هناك مشاركة سياسية جماهيرية حقيقية لا في عملية صنع القرار أو تشكيله بل وفي مختلف أوجه النشاط السياسي والعملية السياسية بأسرها. وثانيًا: إن الديمقراطية نفسها هي في الأغلب إما شعار لا يطبق في الواقع الفعلي، أو مجرد ميزة تتمتع بها الصفوات الحاكمة وغيرها من الجماعات

(١) فؤاد زكريا: العرب والنموذج الأمريكي، دار الفكر المعاصر، القاهرة، ١٩٨٠م، صفحة ٧ و ٨ .

(2) Pye, L.W.; Politics, Personality and Nation Building. Yales University Press. N. Y. 1962.

والطبقات والفئات ذات المكانة الاجتماعية المتميزة. أو كما يقول علي الدين هلال: «نوع من الممارسات الشكلية غير المؤثرة»(١) . ووجه الخطورة هنا تتمثل في أن هذه الوضعيات يمكن أن تكون وسيلة لإلهاء وصرف الجماهير عن المشاركة في شئون الحكم والسياسة، وإن كان الأخطر من هذا أنها يمكن أن تكون سببًا في إثارة غير قليل من الاحتكاكات والصراعات التي لم تعد نذرها بعيدة عن حس الجماهير مما يلزم معه إعادة النظر في كافة الإشكاليات وأمهات القضايا التي تثقل على واقعنا السياسي المعاصر(*) .

وحتى لا تظل حركتنا داخل دائرة مفرغة فلابد من الاعتراف بحقيقة أن الثقافة مهمشة في مجتمعنا.

هذه نقطة بداية ينبغي أن تكون الانطلاقة من عندياتها، وإنما في اتجاهين اثنين في آن معًا: في الاتجاه نحو الإنسان العادي الذي أصبح أكثر هامشية من أي وقت مضى، فتصبح الثقافة (قيمة) بذاتها مثلما كانت في الماضي، وأن يعود سلم القيم إلى استوائه واتزانه بعدما انقلب رأسًا على عقب، فحلت اللامبالاة والغيبوبة الفكرية والوعي الزائف محل قيم العمل والفكر والالتزام والتعلق بالحلم الوطني وليس كمجرد شعار أو ديكور لتزيين غرف المكتب أو الصالونات كما يفعل الكثيرون. أما الاتجاه الثاني وهو الأكثر أهمية حيث ينبغي عدم الوقوف عند مجرد طبيعة الصفوة (النخبة) وتكوينها على الرغم من أهمية ذلك، ولكن الأهم هو النظر في ثقافتها أيضًا باعتبار أن الثقافة السياسية هي أحد المعايير الهامة للوصول إلى الديمقراطية.

هذه الأهمية تكتسب دلالة خاصة بالنسبة إلى الصفوة بالذات سواء أكانت تعمل في المجال السياسي مباشرة أو مجال العمل العام. مما يعني أن تحقيق التحول

(١) علي الدين هلال، تجربة الديمقراطية في مصر (١٩٧٠-١٩٨١)، المركز العربي للبحث والنشر ١٩٨٢م.

(*) للحق هناك الكثير من القضايا الملحة من بينها: نظرتنا إلى الإنسان نفسه، وإلى إسرائيل، وإلى حقوق الإنسان، وإلى أوربا، وأمريكا، والغرب عمومًا، كذلك إعادة النظر إلى علاقاتنا بالدول العربية والإسلامية بغية تصحيحها وإعادة بنائها من جديد. كذلك يلزم تصحيح نظرتنا إلى الذات التي تبدو وكأننا مأزومين داخليًا، وفي نظرتنا الدونية التي تنطلق منها معظم معاملاتنا مع الآخرين.

الديمقراطي يتوقف في الأساس على ثقافة الصفوة، وليس على الثقافة السائدة بين الجماهير. فكلما عبرت هذه الثقافة عن رؤية متجانسة قابلة لاكتساب القيم السياسية وقيم الديمقراطية أو الليبرالية الحديثة أصبحت عملية التحول والتكريس الديمقراطي ممكنة، بل ساهمت بشكل فعال في تشكيل القيم السائدة في المجتمع، وبالتالي تشكيل الثقافة العامة للمواطنين بما يخدم الأفكار والاتجاهات الديمقراطية المرغوبة.

هذا الكلام يبدو صحيحًا في جملته بين الحكومة الديمقراطية وفكرة الصفوة. وهي علاقة تنطوي على تعارضات أساسية، ولذا تتجاهلها النظم الديمقراطية ومساندو فكرة الصفوة على السواء.

لن أقف طويلاً أمام التراث السياسي والاجتماعي الذي اهتم بنظريات الصفوة ولا الاتجاهات الرئيسية التي عنيت بدراسة بناءاتها ودينامياتها كالاتجاه التنظيمي (موسكا Mosca وميتشلز Mitchels)، والاتجاه السيكولوجي (باريتو Pareto على وجه الخصوص)، والاتجاه الاقتصادي (بيرنهام Burnham)، والاتجاه الثقافي (س. رايت ميلز Mills) لأن ما يهمنا هنا هو هذه التعارضات التي قلت أنها بين فكرة الصفوة وفكرة الديمقراطية.

إذا نحن نظرنا إلى إصرار نظريات الصفوة على وجود التفاوت بين الأفراد، فمن الواضح أن هذا يتعارض صراحة مع أهم مبدأ ينهض عليه الفكر الديمقراطي، من حيث ميله إلى تأكيد المساواة بين الأفراد.

كذلك نجد أن تصور القلة الحاكمة (النخبة أو الصفوة) مما يناقض بشكل واضح النظرية الديمقراطية التي تقوم أساسًا على حكم الأغلبية. ومع أن هذا التعارض لا يبدو حادًا في نظر البعض، إلا أن معناه في النهاية أن الديمقراطية إذا كانت نظامًا سياسيًا، فإن الحكم بواسطة الشعب حكمًا فعالاً سيصبح مستحيلاً على مستوى الواقع والتطبيق. وحتى إذا ما أردنا الإفادة من الديمقراطية السياسية، بإتاحة أوضاع القوة وإمكانية حيازتها أمام الأشخاص، فإن هذا معناه اشتعال حدة المنافسة التي قد تتحول إلى صراع من أجل القبض على مقاليد القوة، ولو بالقوة، على ما ينبؤنا التاريخ السياسي في مراحل وظروف عدة كثيرة.

وفي السعي لتجاوز هذا التعارض بين فكرة الصفوة وفكرة الديمقراطية، وفي الوقت نفسه للحد من سيطرة الصفوة الحاكمة، يمكن القول أن هناك اتجاهين اتخذتهما الدولة. فهي من ناحية، عملت جاهدة على ترسيخ الادعاء بأن المجتمع هو الأصل ولا تقوم الدولة إلا لحمايته وخدمته عن طريق التشريعات. ومع أن هذا يظهر الأمر وكأنه صيحة احتجاج ضد طغيان الصفوة والسلطة الحاكمة، إلا أنه لا يعني أننا ابتعدنا تمامًا عن فكرة الصفوة، نزولاً على افتراض ضرورة وجود سلطة حاكمة من صفوة أو أخرى، وضمانًا كما يذهب روبرت ميتشلز للاستقرار وتحقيق أهداف المجتمع الكبرى.

ومن الناحية الثانية لجأت الدولة إلى إعادة تفسير فكرة المساواة التي تنطلق منها الديمقراطية. فذهبت إلى أنها (المساواة) تعني تكافؤ الفرص، ومن ثم، حاولت الإقناع بذلك والترويج له، لدرجة القول بأن الصفوات مفتوحة أمام الأفراد ليلحقوا بها على أساس من الكفاءة الشخصية وحدها.

ومع أنه يصعب إنكار أهمية هذين الاتجاهين، إلا أنه يسهل ملاحظة أن إشكالية الصفوة وعلاقتها بالديمقراطية لا تزال قائمة نتيجة لعدم اقتناع الجماهير بالحديث عن تكافؤ الفرص، الذي يدحضه الواقع السياسي والاجتماعي الذي يعيشه المجتمع بالفعل، ويكون الأقرب للصحة أن تحقيق المضامين الحقيقية للديمقراطية لن يتم إلا باستشعار فكرة دورة الصفوة (موسكا) التي تحمي المجتمع من تكوين جماعة حاكمة مستقرة مغلقة لأمد طويل، وتوجد نوعًا من الانسجام ليس فحسب بين الصفوة الحاكمة والحكومة الديمقراطية، ولكن بين الحكام والمحكومين بعامة. وإن كان الأرجح أن تظل المشكلة قائمة، وإن كانت تتمثل في هذه الحال في نزاهة وفعالية الوسيلة التي تتم بها عملية انتقال السلطة وتداولها على مختلف الأصعدة والمواقع والمستويات.

(٦)

إذا كان الخطاب النقدي لم يبتعد عن مثل هذا الجدل النظري والإيديولوجي، فإن شيئًا من الخيال الاجتماعي والسياسي كفيل بأن يبلور أزمة النظام السياسي المصري بأبعادها البنائية والتنظيمية، وجوانبها المعرفية، ومختلف العمليات السياسية التي يقوم

بها، وما يصدر من الصفوة الحاكمة من قرارات وسياسات لا تنفصل عن المعايير القيمية التي تكمن وراء السلوك السياسي لكل من الصفوة والجماهير على السواء.

لقد ساعدت ظروف كثيرة سواء داخلية أو بفعل بعض التدخلات والتأثيرات الأجنبية على تكريس أهمية الصفوات السياسية والاقتصادية (التكنوقراطية على وجه الخصوص) والبيروقراطية على السواء. ونظراً لاختلاف المنطلقات وتعدد الرؤى والفلسفات وتأرجحها بين الرأسمالية السافرة والميول الاشتراكية الكامنة، وبين اليمين واليسار، والتصورات الراديكالية المنطلقة والمحافظة التي مازالت تتعلق بالماضي وبأيام زمان، تبلورت المشكلة في كونها مشكلة التوازن الاجتماعي بالدرجة الأولى. فمع الانفراد بالسلطة على كافة المستويات، وما ترتب عليه من مركزية صنع القرار وإقصاء الجماهير، واقتصاره على النخبة الحاكمة وبعض الشرائح الموالية لها كان من الطبيعي أن توجد حالة من عدم التوازن الاجتماعي فجرت الكثير من مشاعر الكبت لدى فئات المجتمع كافة[1].

وفي مقاربة مشكلة التوازن الاجتماعي التي تعتبر من أخطر المشكلات التي تهدد سلامة المجتمع المصري واستقراره، ظهرت بعض الآراء التي انبثقت أساسًا من التوفيقية النظرية التي اشتد الجدل من حولها: هناك من يرون أن الديمقراطية تجد الحماية والمساندة والتدعيم أساسًا من المنافسة فيما بين الصفوات التي يزعمون أنها تحقق التوازن، وفي الوقت نفسه تحد من قوة كل منها. ومع أن هذا يبدو سليمًا إزاء النظرة العابرة، إلا أنه ينطوي على تناقض ينبغي ألا يغيب عن البال يتمثل في أن انتقال المنافسة عبر عدة مستويات تبعد مفهوم تعدد الصفوات وتحوله إلى مفهوم آخر يختلف كثيراً هو تعدد الهيئات والتنظيمات الطوعية.

ونستطيع أن نرى بصدد هذه الرؤية أن النظام الديمقراطي ينطوي على إمكانية إتاحة المشاركة السياسية أمام القوى الاجتماعية العديدة دون الاقتصار على الصفوات السياسية وحدها، في الوقت الذي يحد أيضًا من تفرد قوى اجتماعية أخرى كالبيروقراطية مثلاً. وهذا اتجاه يبرز عند رايموند آرون Aron الذي أكد على أن

(١) حنان محمد سالم، اتجاهات بعض الفئات الاجتماعية نحو الإصلاح السياسي في المجتمع المصري. بحوث الشرق الأوسط، العدد الأول، سبتمبر ٢٠٠٧، صفحة ٨٥ .

توزيع القوة في الديمقـراطيات التعـددية لا يتعلق فقط بالصـفوات السياسـية، وإنما يتصل بالتباين الواسع للتنظيمات المهنية التي توجد في المجتمع وتفرض بعض القيود على قـيادتها. وهـو نفس الاتجاه تقـريبًا الذي نجـده عند كارل مـانهايم Manheim (١٨٩٢-١٩٤٧) الذي رأى أن نظريات الصفوة مـتسقة مع الديمقراطيـة. فالقول بأن الشكل النهائي للسـياسة في أيدي الصـفوة لا يعني انعدام الديمقـراطية؛ لأنه يكفي لكي تتحقق الديمقـراطية أن يكون لدى المواطنين الرغبة الطموحة للـمشاركة ولو في فترات معينة[١].

ولكن هذا الدفـاع عن التنظيمـات الطوعيـة ومؤسسـات المجتـمع المدني كطرف أساسي في الديمـقراطية الفـعالة لا يدعم نظريات الصـفوة بصـفة نهائيـة وحاسـمة. فالاتجـاهات العمليـة نحو توسـيع قاعدة الحكـم المحلي والتنظيمـات المهنية والمسـتقلة الأخرى، مما يوحي بأن الصفوات يهـمها تعميق الممارسـة والتدريب على مهام الحكم الذاتي الذي يعتبر خطوة أساسية نحو مشاركة الشعب في تقرير مصيره وحكم نفسه.

وفي ضوء هذا قد يتصور البعض أن بعد الديمقـراطية/ الصفوة كفيل وحده بأن يحل مشكلة عدم التوازن السياسي والاجتماعي، ولكن يبدو أنه غاب عن هؤلاء أن المشكلة أعمق من ذلك، وعلى غـاية من التشابك والتعقـيد مما يتعين معه استـبصار أبعادها للوصول إلى صيغة تكون أكثر وعيًا وتأثيرًا[*].

وأحسب أنه ليس من سبيل لمواجهة هذه المشكلة إلا مـن خلال الاهتمام بقضية الطبقة وإعادة النظر في البناء الطبقي بأكمله، وما يعانيه من مشكلات رأسية وأفقية، وإيجاد الحلول الناجحة لهذه المشكلات؛ نظرًا لأن البناء هو انعكاس حقيقي لكل ما يعيشه المجتمع من أوضاع، وما يقـترن بذلك من نمو الوعي الطبقي واحتدام المنافسة

(1) Mannheim, K; Ideology and Utopia. 1936. p.p. 119, 120 .

(*) والحقيقـة أن تصور الصفوة ينطوي في ذاته على خطورة بالغة، فأيًا كـان المنطق الذي تصدر عنه فلا يمكن التسليم بأنها بعيدة عن الصراع الذي يشكل كل سلوكها وتصرفاتها وهذه مسألة من الصعب التحكم فيها، أو ضبطها خاصـة مع ظهور ظروف تجعل من هذا الصراع أمرًا محـتومًا أو قد يتحول إلى سيـاق محموم لتكريس القوة فتصبح الصفوات مراكز قوة حقـيقية يسهل انقلابها بعضها على بعض، أو يكون انقلابًا من الداخل على ذاتها، وبذا تتحول المنافسة بين الصفوات إلى صـراعات مدمرة وفي تاريخنا المعاصر أكثر من واقعة تشير إلى ذلك وتؤكده.

والصراع حيث يكمن أساس التمايز والترتيب، وتتحدد بالتالي هرمية التدرج الاجتماعي ومختلف المهام والأدوار في التنظيم الاجتماعي.

ونتيجة لهذه المواقع كلها تكتسب الطبقة خصائص معينة تميزها وتفرقها عن غيرها من الطبقات والجماعات الاجتماعية الأخرى، حيث يتعاظم الإحساس بالأوضاع المادية ويتنامى الوعي الطبقي وتتبلور المعتقدات وما يرتبط بكل هذا من أنماط معينة للسلوك وأساليب محددة للنضال من أجل ضمان مقومات الحياة، مما يجعل هذا النضال أو الصراع صراعًا سياسيًا بالدرجة الأولى.

وكما هو معروف فإن المجتمع بحكم تطوره التاريخي ينقسم إلى طبقات تتدرج وفقًا للثروة والمكانة والنفوذ والقوة. والطبقة العليا هي بالضرورة الطبقة الحاكمة التي تسيطر على أجهزة السيادة السياسية كالتشريع والقضاء والإدارة والقوات المسلحة والبوليس، وكل هيئات مؤسسات النشاط الفكري، على حين تعتبر الطبقات الأخرى مصدر المعارضة السياسية والرؤى والاتجاهات السياسية الجديدة، وفي الوقت نفسه المصدر الرئيسي كذلك للطبقة الحاكمة الجديدة على ما يذهب بوتومور Bottomore[1] .

وفي أغلب الظن أن الصفوة السياسية واعية لمدى التأثير السياسي والاجتماعي الذي بمقدور هذه الطبقات أن تمارسه ارتباطًا بإمكاناتها وظروفها الاقتصادية والثقافية على وجه الخصوص. ويمكن في ضوء هذا فهم طبيعة الموقف الدقيق الذي يسم علاقة الصفوة بالطبقة المتوسطة من ناحيتين أو وجهتين وبما تبدوان متناقضتين.

فمن ناحية تتمتع الطبقة المتوسطة بحضور اجتماعي له كيانه وثقله، يتجلى في كونها تحتل مركزًا وسطًا في السلم الاجتماعي بين الطبقة العليا التي تضم الطبقات الحاكمة والأغنياء والصفويات، والطبقة الدنيا أو الشعبية. كذلك فإنها من حيث

---

(1) Bottomore, T.B; Classes in Modern Society, George Allen & Unwin. Ltd. London, 1967. P. 61 .

ويرى البعض أن الطبقة الحاكمة التي تمثلها الصفوة السياسية لا تنبثق من فراغ ولا تسعى إلى مواقع القوة كي تحكم باسمها فقط، ولكنها تصدر في هذا عن قوى وطبقات وفئات معينة وتناضل باسمها؛ لأنه من غير المتصور أن تكون الطبقة بأسرها على درجة واحدة من الوعي أو القدرة على النضال السياسي، ومن ثم فهي تنيب عنها قلة تعبر عن طموحاتها، وتمثل رموزًا بشرية لقوتها (عبد الباسط عبدالمعطي، الثروة والسلطة في مصر، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، العدد الثالث ١٩٨٢، صفحة ١٦٤).

الدخل وموارد الدخل وموارد الثروة تعتبر دون الطبقة الدنيا بوجه عام، ولكنها أكثر تقبلاً للتغيير والتجديد. وأكثر حراكًا وتنقلاً وإفادة من فرص هذا الحراك الذي قد يكون سبيلاً إلى الطبقة العليا. وإن كانت في ذات الوقت أقل تمسكًا بالعادات والتقاليد وتعطي اهتمامًا ملحوظًا لتعليم أبنائها فتنفق في سبيله جانبًا كبيرًا من دخلها لأنها تعول على التعليم في نهوضها وتقدمها وتحقيق طموحاتها وأحلامها. وكل هذا يهيئوها لأن تكون بمثابة الاحتياطي أو الظهير الذي تحتاج السلطة إليه كمصدر للتنشئة والتجنيد السياسي(*) نظرًا لما تتمتع به من إمكانات ثقافية وقدرات على الحركة والاستجابة السريعة للمتغيرات والظروف.

من الناحية الثانية يمكن أيضًا أن نتساءل عن طبيعة الأسباب الدافعة لما أصاب الطبقة المتوسطة من تهميش بلغ بها إلى حد الضمور والتآكل جعلاها تنكفئ على مشاكلها المتراكمة. فقد طال التهميش السواد الأعظم من أفراد هذه الطبقة الذي يكشف عن وجود خلل اجتماعي في الهيكل الطبقي عمومًا ونتيجة لتعرضها لسياسات الإفقار بسبب ثبات الأجور في مقابل آليات السوق المفتوحة القادرة على التلاعب بكل جوانب الحياة الاجتماعية، ولكن أوليس في مثل هذه الوضعية التي تقرب من التجميد ما يتناقض وما قلناه عن كون الطبقة المتوسطة هي مصدر التنشئة والتجنيد السياسيين؟

وإذا كنا نسلم بوعي الصفوة السياسية وإدراكها لطبيعة المتغيرات والظروف التي تثقل كاهل هذه الطبقة المتوسطة وما قد ينجم عنها من تأثيرات، فهل من الممكن أن يكون هذا انعكاسًا لهوة تمثل واقعًا مليئًا بمشاعر عدم الثقة بين النظام السياسي والطبقة المتوسطة، وخصوصًا أجيالها الجديدة، وبالتالي إذا ما استخدمنا تعبير حسن صعب(١) مؤشرًا على غير قليل من النقائص من بينها عجز الزعامات السياسية عن

(*) التجنيد السياسي يقصد به الوظيفة التي يتم بها شغل الأدوار السياسية داخل النظام السياسي، وهي عملية تستند إلى معايير موضوعية أو نتيجة للانتخاب أو القدرة على الإنجاز. كما ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالتنشئة السياسية ويعتمد عليها، مما يسمح للنظام السياسي بالتكيف مع المتغيرات الحالية أو المستقبلية للمحافظة على بقائه واستمرار وجوده ومباشرة وظائفه وأدواره، وللإحاطة بشكل أكبر بعملية التجنيد السياسي هذه يمكن الرجوع إلى: Almond, G. A. & Powell, G.B; Comparative Politics. A Developmental Approach . Little Brown and Company. Boston 1966. p. 47 .

(١) حسن صعب، تحديث العقل العربي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٢، صفحة ٢١٥ .

إحلال الولاء الوطني للهوية الوطنية، إلى جانب إخفاقها في الالتزام بمبدأ التناوب الطوعي والدستوري في الحكم.

في ضوء هذا لابد إذن من النظر إلى كل ما يقال عن الحراك الاجتماعي والتنقل من طبقة إلى أخرى بشيء من الحذر، لأنه لا يمكن أن يعتبر بديلاً أو حلاً للصراع الطبقي، وإنما مجرد محاولة لإيهام باقي الطبقات وبخاصة التي توجد في أسفل السلم الاجتماعي بأن ثمة إمكانية الارتقاء إلى الطبقات والمراتب الأعلى، وذلك بهدف التخفيف من التوترات وإخفاء التناقضات الطبقية المتفاقمة، وهذا معناه المحافظة على مواقع السلطة أو الصفوة الحاكمة من ناحية، وتحديد لدور الحراك وفعاليته في تغير البناء الطبقي من ناحية ثانية.

(٧)

يقول الاجتماعيون وخبراء السياسة والقانون أنه ليس في وسع أي دولة أن تعتبر نفسها دولة متقدمة، إذا أعوزتها القدرة على تصريف شئونها العامة بكفاءة وفعالية[1] مما يتطلب تطوير جهاز بيروقراطي كفء وفعال.

هذا القول رغم وجاهته الظاهرية ينبغي النظر إليه بإمعان وتدقيق لأن تطوير مثل هذا الجهاز لا يعد في حد ذاته قرينة على تقدم النظام السياسي في كل الأحوال. بل إنه كثيراً ما يكون عائقًا لعملية الحكم، والإرادة والتنشئة السياسية عمومًا. والسبب أن الاهتمام بتطوير الجهاز الإداري قد يفضي إلى حالة من عدم التوازن داخل أجهزة الحكم ذاتها، كما قد يحبط كل جهد يبذل في سبيلها، خصوصًا إذا لم تصاحبه اهتمامات موازية بعمليات التدريب على مفاهيم المواطنة ومشاركة الجماهير في الحكم.

الواقع أن النظرة الفاحصة لطبيعة الجهود المبذولة لمعالجة مشكلة البيرواقراطية وهي مشكلة تمس حياة الجماهير مسًا مباشراً تكشف عن حقيقة أنها تنطوي على مضامين فكرية وأيديولوجية تزيد من تعقيداتها وصعوبة مواجهتها بسبب مردوداتها السلبية التي تهدد الإدارة والتنظيم بالفشل والانهيار.

---

(1) Pye, Dp. cit. p. 38 .

ثمة سؤال لابد أن نسأله، باديء ذي بدء: ما هي البيروقراطية وما المقصود بها؟

المعنى الشائع لها أنها مجموع موظفي الدولة أو أجهزة السلطة التنفيذية، كما أنها تعني في الوقت نفسه التعقيدات المكتبية في أداء العمل، بمعنى أن العمل يتم تداوله في العديد من العمليات المتسلسلة تسلسلاً غير واضح وفي كثير من الأحيان غير منطقي كذلك.

ولكن هذا المعنى لا يرضى عنه خبراء الإدارة والتنظيم؛ لأنه لا يطابق مفهومها بالمعنى العلمي الدقيق(*) الذي يقصد به أداء العمل- أي عمل- طبقًا لنظام مكتبي متسلسل تسلسلاً منطقيًا بغرض تحقيق هدف معين.

غير أن هذه الناحية تنطوي على إشكالية معنية؛ لأنه في هذه الحال يثور التساؤل عما يجعل منها مشكلة تعوق العمل وتصرفاته مادام التوصيف الذي يذكرونه يبدو مقبولاً ومعقولاً؟

أتصور أنه ينبغي التمييز هنا بين مرحلتين لكل منهما تجربته الخاصة التي شهدها الواقع المعاش، فمن زاوية يمكن القول أنه في ظل النظام الاشتراكي (الحقبة الناصرية) حيث تتولى الدولة بنفسها الإشراف الكامل على عمليات الإنتاج والتسويق والتوزيع والإدارة والتخطيط والتوجيه والمتابعة والرقابة، وكلها تضيف إلى مسئوليتها المحددة نسبيًا، مسئوليات واسعة، كان من الطبيعي أن تتجه الدولة إلى إنشاء المزيد من المكاتب والمؤسسات والإدارات واللجان، الأمر الذي اقتضى زيادة الموظفين والإداريين والفنيين، مما نتج عنه تعقد الصلات وتشعبها، خاصة أنه لم

(*) تتضمن أدبيات الموضوع كمًا هائلاً من التعريفات التي قالها علماء الاجتماع والسياسة وخبراء الإدارة والتنظيم، على سبيل المثال: يرى ماركس أن البيروقراطية أداة للتسلط على الإنسان، وربطها جذريًا بنظريته في الاغتراب، على اعتبار أنها تنطوي على كل الظروف والعمليات والأوضاع التي تعوق حركة العمل وحركة الإنسان نفسه، وتجعله مجرد ترس في آلة الدولة الضخمة التي تسيطر عليه وتفقده القوة، والمعنى لكونها أداة الطبقة الرأسمالية لدعم مصالحها. على حين حاول ماكس فيبر إقامة نظرية محددة للبيروقراطية، نظرًا لأنها تلعب دورًا خطيرًا في الحياة الحديثة، ورأى أنها جهاز يحقق أكبر قدر من الكفاءة، وركز على الطابع العقلاني الرشيد للسلوك الإداري بدلاً من الخضوع التام لسيطرة القوة (السلطة الكاريزمية أو التقليدية. ذلك في الوقت الذي ذهب آخرون (ميتشلز وباريتو وموسكا) إلى أنها خطر داهم على الديمقراطية والتنظيمات الديمقراطية باعتبار أنهما يعنيان مشاركة الأعضاء في القرار.

يكن هناك وضوح كامل في المسئوليات ونطاقاتها. وقد أدى توسيع نطاق تدخل الدولة واختصاصات الحكومة إلى فشل كثير من المشروعات، كما أثرت التنظيمات البيروقراطية في النسق السياسي بأكمله.

ومن زاوية أخرى، أن أغلب العاملين في الدولة ممن عاصروا عهد التحول الاشتراكي وما بعده، وفي كثير من الأحيان غامت الرؤية للاختلاف البين بين طبيعة الوظيفة العامة في عهد اشتراكي عنها في عهد رأسمالي. وإن كان الغريب أن شيئًا لم يتغير لأنه في كلا العهدين لم تكن هناك الرؤية الواضحة أولاً لقصور فهمنا لأبعاد مشكلة البيروقراطية. وللمستويات المختلفة التي يمكن شرحها وتفسيرها من خلالها: فهناك ثلاث مستويات أساسية الأول يهتم بتفسير السلوك الفردي، ويركز المستوى الثاني على الوحدات البنائية والعمليات الاجتماعية داخل التنظيمات مع جماعات العمل والسلطة والاتصال والتسلسل الإداري والوظيفي وغيرها داخل التنظيم، بينما يهتم المستوى الثالث بدراسة التنظيم ككل Whole فهو وحدة داخل نسق أوسع من العلاقات. أي أنه يهتم بتحليل البنية الاجتماعية والثقافية، مما يعني أن بؤرة الاهتمام هنا هي التنظيمات وليس الأفراد.

أما السبب الثاني لعدم وجود الروية الواضحة فيتمثل في أن النظرة للبيروقراطية مازالت تتم من خلال التركيز على الطابع العقلاني للسلوك الإداري، وأهملت بذلك مستويات التفسير الأخرى، رغم الحاجة الشديدة إلى فهم الجوانب التنظيمية الواقعية بكل ما بها من تشابكات وتعقيدات. أعني بذلك دراسة البناءات الداخلية للبيروقراطية في التنظيمات الواقعية وفي السلوك البشري الفردي والجماعي في داخل هذه التنظيمات، حيث تتداخل العديد من الدوافع والنزعات.

إن الشيء الذي يثير الدهشة هو أنه قد قامت بالفعل العديد من المحاولات كالمؤتمرات والاجتماعات والندوات، ولكنها جميعًا لم تصل إلى نتيجة مباشرة وأصيلة. والسبب هو أننا عادة ما نقصر حديثنا على الإدارة الحكومية، وأننا نفعل ذلك بنفس المنطق الذي نتبعه حيال العديد من المشكلات والأمراض الاجتماعية بمعنى أن تكاثر المكاتب وتعقيدات إجراءاتها قد حورب بطريقة تزيد على الحد المرغوب فيه. أعني التأثير في الأعراض لا في الأسباب، ولذا ينبغي التعمق إلى ما

وراء السطح، وهذه مسألة صعبة؛ لأن البيروقراطية ماهرة جدًا في ابتلاع خصومها. فكل جهد يبذل للتنسيق وللإشراف وللمراقبة عادة ما يبدأ بإنشاء مكاتب جديدة تضاف إلى سلسلة المكاتب القديمة.

غير أن المشكلة هنا لا تنحصر في مجرد النمود الكمي لتسلسل المكاتب والإدارات، وإنما وجه الخطورة يكمن في أن البيروقراطية تحدث تغيراً كيفيا نتيجة انتقال كل السلطات إلى القلة الفائدة أو الحاكمة لدرجة تضيع معها شخصية الأفراد ومباداءتهم في جهاز الدولة. أضف إلى هذا أننا ننسى دائمًا أن كل خطوة نتخذها لابد يكون لها جوانب وأغراض يجب اعتبارها. عدم شمولية النظرة بتعبير أخر(*). وهذه النظرة الشاملة تقول لنا أن البيروقراطية لها وجهان: وجه يظهرها كوسيلة رشيدة لتحقيق الأهداف الاجتماعية، ووجه آخر يخفي وراءه كل مظاهر التسلط والسيادة.

ما العمل إذن؟

لا يكفي ولا هو مطلوب أيضًا تبرير الأوضاع أو حتى تفسيرها، إنما المطلوب هو تغييرها. وأتصور أن الخطوة الأولى الضرورية واللازمة هي أن تكون المشكلة بكل زواياها موضوعة أمامنا وضعًا واضحًا وصريحًا. وهناك عدد من الخطوات لابد نأخذها على الفور في الاعتبار وهي:

أولاً: لأن السبب الأعظم في ضعف البيرواقراطية يكمن في اتساعها كما أن سبب قوتها هو في اتساعها أيضًا، فإنه يلزم أن نصغر ما أمكن من حجمها ونجزئها لنقضي على أعراضها وقصورها الذاتي.

(*) بالطبع هناك العديد من الجوانب والعوامل التي تضاعف من وطأة مشكلة البيروقراطية كالمركزية في الإدارة على سبيل المثال على الرغم من التشدق المستمر بمبدأ مركزية التخطيط ولامركزية التنفيذ. ومن مخاطر هذه المركزية أنها تحول القوة من مصادرها الشرعية عند تركيزها في أيدي الصفوات الحاكمة أو في الدولة أو في أصحاب المعرفة العقلية أو التكنولوجية... إلخ، كما أن تركز السلطة وحصرها في مسئول واحد أو فئة محدودة، مما يدل على عدم الثقة بالآخرين، وهذا يثير الإحساس بالمسئولية كما يقولون. أضف إليه أنها مما يعوق التطور والنمو الإدرايين لأن تركيز السلطة يحجر على الحرية الشخصية ويضيق كثيراً من مجال الخبرات والتكوين، علاوة على أن تركيز السلطة عادة ما يرتبط بالتعدد الهائل في اللوائح التي كثيراً ما تكون مليئة بالغموض إلى درجة يصعب معها تفسيرها، مما يدفع إلى السلبية بين الموظفين، وربما الجمهور نفسه.

ثانيًا: لابد من إعادة النظر في التنظيمات ذاتها، بحيث يكون أمامنا موقف واضح بالنسبة إلى ما نطلبه حقيقية وما نحتاج إليه فعلاً.

ثالثًا: عدم السماح بوجود ازدواجية في الوظائف، الأمر الذي يتحقق بأن تسود الاتصالات الأفقية كل مستويات العمل ووحداته، بل إن هذا يضمن في الوقت نفسه إدارة أكفأ؛ لأنها تكون واعية ومستنيرة.

كل هذا إلى جانب الاهتمام بجوانب وخطوات أخرى قد لا تقل أهمية مثل تدريب القوى العاملة، وتغيير الكثير من اللوائح والقوانين، وإعادة توزيع الموظفين والعاملين توزيعًا سليمًا على الوظائف المناسبة لهم كفاءةً ومؤهلاً وخبرة وليس نزولاً على ضرورات الكسب والرشوة والمجاملات والمحاباة والمحسوبية.

كذلك فأنا أتصور أنه بالرغم من أهمية الرقابة المالية فالواجب أن تقترن بالرقابة المعنوية التي تمارس بعد التنفيذ شريطة أن تكون قادرة على فرض العقوبات قدرتها على التشجيع ومنح المكافآت.

إن مسألة مواجهة البيروقراطية ليست مسألة تنظيم إداري فحسب، كما أنها ليست مسألة استصدار قرارات أو اتخاذ إجراءات هنا وهناك. أبدًا.. إنها تعني شيئًا أبعد وأكثر خطرًا من كل هذا؛ لأنها ترتبط ارتباطًا أساسيًا وأصيلاً بالسلوك البشري نفسه وبشعور العاملين بأنهم فيما يقومون به من أعمال، إنما يؤدون واجبًا يجب أن يؤدى بأعلى مستوى من الكفاية والتفاني والإخلاص، وهذه أمور يلزمها في المحل الأول التنسيق والتعاون واحترام الآخرين وتقديرهم، وتحديد الواجبات والمسئوليات والالتزامات في إطار من الشرعية والقانون. ومن بعد كل هذا، أو ربما من قبله، أن تكف الإدارة عن أن تكون هي نفسها دهاليز بيروقراطية طويلة وغامضة.

(٨)

إذا كنا قد ركزنا خلال هذه الدراسة على النتاج الفكري الذي شهدته مصر في القرن الماضي، ولم نعرض إلا فيما استدعته ضرورة التبيين والتوضيح لبعض ما أفرزته الثقافة الأوربية مشابهة، أو موثرين ومتأثرين، أو رافضين ومتقبلين، فليس معنى ذلك أننا نقف موقفًا عدائيًا، أو حتى معارضًا، لقضية الاتصال أو حتى التبادل

الثقافي، وما يتطلبه ذلك من لقاءات وحوارات ومساجلات، إدراكًا لطبيعة الواقع الموضوعي الذي يعيشه المجتمع المصري الذي بات بحكم ما أصاب من تطور في موضع القلب من مسيرة الأحداث القومية والعالمية سواء بسواء.

وربما كان هذا بالذات هو ما حتم تناولنا للدراسة على النحو الذي سارت عليه، وأيضًا ما يدفعنا الآن إلى أن نعرض لما نزمع الحديث عنه في الصفحات القليلة القادمة، ونحن نحاول البحث عن إجابة للتساؤل عما إذا كان هناك نموذجًا واحدًا (مدخل واحد) لدراسة التاريخ الفكري للمجتمع، أم أن هناك نماذج ومداخل متعددة؟

لقد أدت الظروف السوسيوتاريخية للمجتمع المصري، وتجربته الحياتية، إلى ضرورة طرح هذا السؤال والبحث عن إجابة له من منظور علمي يكون بعيدًا عن الانطباعات العابرة، ولذا كان علم الاجتماع بمثابة الباب الذي كان علينا أن نطرقه ونلج منه؛ لأنه يبرز الأبعاد المختلفة المتعلقة بالشخصية الإنسانية، ودورها في التفاعلات الجارية في المجتمع، وفي الدولة على مختلف المستويات، وخاصة بعدما أصبحت قضية العلاقة بين الفرد والمجتمع، وبين الدولة والمجتمع، وبينهما ومختلف القوى المؤثرة داخليًا وخارجيًا، في مقدمة الدوافع لفهم الفكر وفهم الهوية الذاتية، وللوعي بهما، نظرًا لما يقومان به من تجسير الفجوة بين هذه الأطراف جميعًا. مما يجعلنا نبادر إلى تقرير أن بحث الجوانب المختلفة للتاريخ الفكري المصري إذن هو بحث في الهوية الوطنية، وفي إدراكنا لها والوعي بها، وبخاصة إذا ما تم توسيع دائرة البحث وتعميق نطاقه من خلال الوعي بالاتجاهات الأيديولوجية الفكرية والسياسية، التي تتمازج، ومدخل العملية، الذي يعمل على دعم آليات التفاعل الداخلي في النسق الاجتماعي، كيما يتطور الأفراد والشخصيات بفعل الوعي والإدراك، وصولاً إلى فهم أشمل وأعمق للهوية يتضمن جوانبها الوطنية وأبعادها القومية والعربية والإسلامية وحتى العقائد الدينية، وسائر الرؤى والتوجهات الفكرية منصهرة كلها في بوتقة واحدة.

وربما أضفنا إلى كل هذا التحديد الخطير الذي بات يهدد المجتمع في أبعاده المجتمعية التاريخية والذي يتمثل في ذلك النظام العالمي الجديد الذي صار حلمًا

جديدًا تقوده الولايات المتحدة الأمريكية التي يزعم هنتنجتون Hantington أنها القوة العظمى المتسيدة في العالم[1] .

السؤال الرئيسي الذي تفرضه علينا ضرورة التعرف على كيفية التعامل مع هذا الواقع العالمي، يتمثل في كيف يدرك الإنسان المصري صورته الشخصية، وكيف يتدخل هذا الإدراك في تقييمه لكيانه وشخصيته في تشكيل علاقاته مع الواقع الجديد (والمجتمع أحد أطرافه بالضرورة) وفي نظرته إلى العالم المحيط به سواء أكان عالم الفكر أو الأشخاص أو المواقف والأحداث.

هذا التوحد الكامل بين التاريخ الفكري للمجتمع، والجوانب الفعالة في الهوية المصرية يساعدان كثيراً من خلال أبعاد الزمانية، والآنية، ليس في تشخيص الواقع الفعلي والعقلي للمسيرة المصرية، ولكن أيضًا في إفساح الطريق لتعميق التجربة العقلية والحياتية وترشيدها، حاضراً ومستقبلاً كذلك. أعني تجاوزاً لما قد يكون الوعي كشف عن وجوده من نتواءات وتشوهات وانحرافات عن المسيرة الهادفة والأهداف المأمولة.

لقد كشفت مراجعاتنا السابقة لبعض جوانب خطابنا النقدي عن أبعاد أزمة بنيوية يعيشها المجتمع واقعًا وفكرًا. ولكن لأن مفهوم «بنيوية» كما جرينا على استخدامه هنا لا يحمل أي معنى يشير إلى الحتم بالمعنى الفلسفي الذي يقول: إن كل حادث لابد أن تكون له علة أو سبب، وأن التاريخ لابد أن يتبع بالضرورة وبشكل منتظم ذات العلل والأسباب والمقدمات، وذلك على النقيض من فلسفة الإرادة الحرة التي تفرد للإرادة الإنسانية القدرة على الاختيار الحر (وإن يكن بشروط في اعتقادي) بين فعلين متضادين أو عدة أفعال على حد سواء، فمن الممكن أن يكون هذا الإدراك بالذات فاتحة حديث على أسس معرفية وفكرية جديدة، لا ليكون مجرد ترديد وتكرار أو اجترار للمشروعات الفكرية العديدة التي جنحت إلى الأصولية الإسلامية تارة، وإلى العلمانية تارة أخرى، وإلى التوفيقية أو حتى التلفيقية في بعض الأحايين، وبذلك فقد تصلح

(1) Huntington. S.; The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order. N.Y. Simon Schuster. 1996. pp 54-56 .

لأن تكون مؤشرات لتحولات فكرية ديمقراطية حقيقية، لا تنفرد السلطة (النخبة أو الصفوة) السياسية بإقرارها أو التبشير بها، وإنما تشارك فيها المثقفون والجماهير بشكل أكثر جدية وأشد فعالية. ونكون بذلك أقرب إلى المحطات أو المنارات التي تساعد في الرؤية على طول الطريق.

مع الرغبة الصادقة في الإفادة من كل ما سبق أن خضناه من تجارب وخطوات ناجحة أو فاشلة، أتصور بداية ضرورة أن ترسخ في الأعماق والأذهان القناعة التامة بأن الولاء والانتماء (بالرغم من الفوارق الدقيقة بينهما) مازالا يمثلان في المجتمع المصري القيم الأساسية والأخلاقية العليا التي تتشكل منهما إلى أبعد الحدود منظومة القيم الأخرى قاطبة، وفي ذات الوقت أن قيمة الولاء للوطن ليست قيمة مطلقة، ولكن مرهونة بقدرات المجتمع وبمقدار ما يكفله من إشباعات مادية وفكرية ومعنوية لأفراده وجماعاته. أضف إلى ذلك أن الانتماء للوطن يرتبط ارتباطًا جذريًا بالوعي الاجتماعي، حيث يؤثر وعي الأفراد على طبيعة مشاعرهم المعبرة عن الانتماء، بمعنى أن الوعي الحقيقي ينتج مشاعر انتماء إيجابية، بينما الوعي الزائف يخلق لدى الأفراد مشاعر سلبية.

وبصرف النظر عن رؤى البعض، فلابد أن ترسخ أيضًا القناعة بأن الدين (التدين) يعد جزءًا أصيلاً في هويتنا الوطنية والمعرفية، فالتدين ضارب بجذوره في عمق ضمير أبناء الأمة وقلوبهم. وفي ذات الوقت أن تعميق وتطوير هاتين الهويتين والحفاظ عليهما لا يعني أبدًا التجمد داخل شرنقة التراث القديم، أو أنه ينفي تمامًا أهمية الانفتاح على الآخرين، وعلى المواد الثقافية والمعارف الجديدة، دعمًا للتواصل بين الثقافة المصرية العربية الإسلامية وغيرها من الثقافات، تأكيدًا للحفاظ على الهوية المصرية في إطار من التوازن الصحي السليم.

ولكن هناك ناحيتان لابد من التأكيد على أهميتهما مرارًا وتكرارًا. الأولى، أن إرساء وترسيخ المواطنة مسألة مصيرية، وخصوصًا في ظروف التحول السياسي والاجتماعي والثقافي تلك التي يمر بها المجتمع. وفي ذات الوقت صعوبة إن لم تكن استحالة ترسيخ مبدأ المواطنة بما تنطوي عليه من حقوق وواجبات فردية

وجماعية ومجتمعية دون وجود ديمقراطية حقيقية بعيدة عن تزييف الوعي الذي ينبغي الاعتراف بأن الدولة كثيرًا ما تلجأ إليه، الأمر الذي يعيق إرساء جوهر مبدأ المواطنة، ويبعده عن روحه الأصيل.

أما الثانية، وهي ترتبط جذريًا بما سلف، فهي أن التحول الأساسي الذي يواجه المجتمع المصري، إن لم تكن المنطقة العربية والعالم الإسلامي بأسرهما، إنما يرتبط ارتباطًا وثيقًا بما تعانيه هذه المناطق من أزمات تتعرض لها الهوية والبناء المعرفي بأكمله، مما يجعلها لقمة سائغة لذوي الأطماع والأغراض.

لقد عاشت مصر (والمجتمعات العربية في الحقيقة) قرونًا طويلة أسيرة ظلامية فكرية، واستبداد سياسي داخلي وخارجي، فظلت مغتربة عن ذاتها، وأسيرة كيانات ضيقة، مما أثر سلبًا على الإنسان المصري والعربي عمومًا، ماضيًا وحاضرًا، وكان من أخطر نتائجه أن هذه المجتمعات يصعب القول بأنها تمتلك رصيدًا سياسيًا ينبثق من واقع أرضها يضمن لها قوة دفع ذاتي أو حتى رؤى مستقبلية واضحة تقود خطاها. ولهذا فقد ظلت نهبًا مستباحًا لأطماع الآخرين، كما سهل التسلل إلى العقل العربي الذي ركن إلى حالة من الاستمتاع والإنفاق الاستهلاكي المنذرين بأوخم العواقب.

كل هذا يجعل من الضروري أن ندقق النظر فيما يثيره الكثيرون من دعوات لتشييد الوحدة العربية التي يقولون أنها في ثوب جديد يباعد بينها وبين فكرة القومية العربية التقليدية التي انطلقت منذ عقود، ولكنها مازالت تلح على العقول. حقًا إن الفكرة قد تبدو رائعة خاصة إذا ما تحولت من مجرد فكر إلى سلوك وفعل وواقع، ولذا فقد يكون من المفيد استرجاع العبر والدروس المستفادة من تجارب أخرى سابقة لم يقدر لها النجاح لأسباب عديدة من الواجب إدراكها والقفز من فوقها، ليمكن مد البصر والتطلع إلى الأفق المتسع البعيد الذي تبشر به هذه الفكرة والذي يمتد من المحيط إلى الخليج.

ولكن يبدو أن تحقيق مثل هذا الحلم المصيري بعيد المنال، ما لم تتوافر له المقومات والقدرات والامكانات اللازمة، وما لم يتم بنجاح استقراء علمي واقعي

وحقيقي للمنطقة بأكملها وما تشتمل عليه من دول وكيانات وأقاليم، بينها الكثير من التباينات والفوارق والاختلافات في النظم والأيديولوجيات والتوجهات. مما يعني أن الفكرة على الرغم من قابليتها للتحقق فإنها لم تزل في مرحلة التبلور خاصة وأنها تسعى إلى اصطناع أداة سياسية وتنظيمية تصبح بمثابة التنظيم السياسي الواحد والشامل، ولكن دون أن يتم بذل أي جهد حقيقي لكسب القوى الثورية في مختلف هذه المناطق والأماكن، أو القوى الوطنية، أو حتى محاولة فهم ما تعيشه هذه الكيانات من مشكلات، الأمر الذي يجعلنا لا نتردد في وصف الفكر كلها بأنها لا تزال أشبه بالفكر اليوتوبي أو الانعزالي الذي يحتاج إلى وقت طويل وإرادة واعية كيما يتم التفاعل بين مكوناتها وأصولها، وفلسفتها ودينامياتها والواقع الحقيقي الذي تعيشه أقطار المنطقة العربية قاطبة.

إن العصر هو من غير شك عصر التكتلات الضخمة والكيانات العملاقة التي تسعى دائبة لأن تضمها العديد من صور التقارب وأشكال الاندماج والوحدة: فهل يمكن أن يمتد الحلم إلى وحدة عربية أو وحدة تضم شتات العالم العربي والعالم الإسلامي في كل واحد متسق؟ إن كل هذا مرهون- كما هو واضح- بمدى الوعي بالهوية والانتماء للأرض والوطن. وربما قبل هذا وبعده مدى الالتفات حول نوعية المستقبل الذي تهفو الجماهير إلى تحقيقه وتعيش في ظلاله.

وقد نختلف كثيراً بين مستقبلين ومفكرين بشأن كل هذا، ولكن ما لا يمكن الاختلاف فيه أن الوقت لم يعد في صالحنا، وأنه أيًا كانت ردود الفعل حيال ما تم وما يحتمل أن يقوم، فلابد أن يتم الحسم في القضايا والأمور المصيرية مهما تكن صور هذا الحسم، وما قد تثيره من رضى أو سخط وخيبة أمل البعض الآخر. وهنا فلابد من التنبيه إلى أمرين نعتقد أنهما في أساس أي فكر أو إجراء أو مشروع جمعي جديد **أولهما:** أن تلتف كل العواطف من حول الكيان القانوني بالذات الذي ترتضيه إرادة الجماهير، وهذا يجعلنا نذهب إلى أن الولاء هو الثقة في القانون، وأنه ليس مجرد قيمة، وإنما هو إدراك للقيمة أو بالأصح إدراك لمجموعة القيم التي تأخذ بها الدولة ويعبر عنها القانون. ولذا فإن هذه الناحية مما ينبغي تعميقها بإعلاء مبدأ سيادة القانون واقعًا وفعلاً، تأكيدًا له وحفزًا للالتفاف حوله.

أما الأمر الثاني فهو أنه قد حان الوقت بالفعل لضمان استمرار المراجعة الفكرية الثقافـية الواعية التي بدأت لا أقـول منذ النهضة الإحيائيـة في أوائل القرن الماضي، وإنما منذ معطيات حـرب يونيو ١٩٦٧ وما خلفته من فـواجع وآلام، فقد آن الأوان لكي (نعبر) من فوق هذه وتلك إلى بر الأمان.



المراجع العربية والأجنبية

المراجع العربية:

١- إبراهيم عبده، الديمقراطية بين شيوخ الحارة ومجالس الطراطير، مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٧٨ .

٢- إبراهيم عبد القادر المازني، حصاد الهشيم، ط٢، القاهرة ١٩٣٢ .

٣- ابن خلدون، المقدمة، طبعة عبد الله البستاني.

٤- أحمد أمين، ضحى الإسلام، ١٩٩٣ .

٥- أحمد شكري الصبيحي، مستقبل الفتح المعرفي في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠ .

٦- أحمد لطفي السيد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥ .

٧- أحمد هيكل، تطور الأدب في مصر (من القرن التاسع عشر إلى قيام الحرب الكبرى الثانية)، القاهرة، ١٩٦٨ .

٨- الآمدي، الموازنة بين الطائيين، بيروت، د.ت، الموازنة، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٩٥٤ .

٩- أندريه زكي، الإسلام السياسي والمواطنة والأقليات (مستقبل المسيحيين العرب في الشرق الأوسط)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٦ .

١٠- أنور الجندي، المعارك الأدبية، معالم الأدب العربي المعاصر.

١١- ــــــــــ، نزعات التجديد في الأدب العربي المعاصر، القاهرة.

١٢- أنور المعداوي، نماذج فنية من الأدب والنقد، القاهرة، ١٩٥١ .

١٣- أنور عبد الملك، دراسات في الثقافة الوطنية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٤ .

١٤- جان برتيليمي، بحث في علم الجمال، ترجمة أنور عبد العزيز، القاهرة، ١٩٧٠ .

١٥- جمال حمدان، شخصية مصر، الجزء الأول، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٨٠ .
١٦- جمال محمد حسنين، البناء الطبقي في مصر (١٩٥٢-١٩٧٠)، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٠ .
١٧- حسن توفيق، اتجاهات الشعر الحر، المكتبة الثقافية، العدد ٢٤٢، القاهرة، ١٩٧٠ .
١٨- حسن حنفي، حوار جديد حول التراث والتحرر، مجلة العربي، العدد ٢٤٧، نوفمبر ١٩٧٩ .
١٩- حسن صعب، تحديث العقل العربي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٢ .
٢٠- حسين المرصفي، الوسيلة الأدبية، مطبعة المدارس الملكية، القاهرة، ١٣٩٢هـ.
٢١- حسين فوزي النجار، هيكل وتاريخ جيل.
٢٢- حنان محمد سالم، اتجاهات بعض الفئات الاجتماعية نحو الإصلاح السياسي في المجتمع المصري، مركز بحوث الشرق الأوسط، العدد الأول ٢٠٠٧ .
٢٣- رفاعة الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، القاهرة، ١٩٠٥ .
٢٤- ـــــــــــ، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد حجازي، المؤسسة المصرية العامة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٧ .
٢٥- زكريا إبراهيم، برجسون، نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥ .
٢٦- زكي مبارك، النثر الفني في القرن الرابع - ج٢، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة .
٢٧- ـــــــــــ، التصوف الإسلامي، مطبعة الرسالة، القاهرة، ١٩٣٨ .
٢٨- زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، دار الشروق، بيروت.
٢٩- ـــــــــــ، فلسفة وفن، مكتبة الأنجلو، ١٩٦٣ .
٣٠- ـــــــــــ، في تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت.
٣١- ساطع الحصري، أبحاث في القومية العربية (١٩٢٣-١٩٦٣).
٣٢- ـــــــــــ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، طبعة موسعة، دار المعارف ١٩٥٣ .

٣٣- ستيفن سبنذر، الحياة والشاعر، الترجمة العربية، مصطفى بهجت بدوي.
٣٤- سعاد عطا فرج، الشباب وتحديات التنمية البشرية، مركز بحوث الشرق الأوسط، العدد ٢١، القاهرة ٢٠٠٧ .
٣٥- سعد الدين إبراهيم، تأملات في مسألة الأقليات، القاهرة، دار سعاد الصباح، ١٩٩٢ .
٣٦- سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، ط٤، القاهرة ١٩٨٠ .
٣٧- سمير سرحان، المسرح المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦ .
٣٨- سمير نعيم أحمد، قضايا اجتماعية، مكتبة كلية الآداب، ٢٠٠٦ .
٣٩- سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، المجتمع والدولة في الفكر والممارسة الإسلامية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤ .
٤٠- شكري محمد عياد، المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والنقديين، عالم المعرفة، الكتاب ١٧٧، ١٩٩٣ .
٤١- شوقي ضيف، فصول في الشعر ونقده، دار المعارف، ط٣، القاهرة، ١٩٨٨ .
٤٢- ـــــــــــ، تاريخ الأدب العربي المعاصر، القاهرة، ١٩٥١ .
٤٣- صلاح قنصوة، الهوية والتراث، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٨٤ .
٤٤- طارق البشري، موقع (إسلام) أون لاين، شبكة الإنترنت.
٤٥- طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، المجلد الثامن، الأعمال الكاملة، بيروت، ١٩٧٥ .
٤٦- ـــــــــــ، حديث الأربعاء (٢)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦ .
٤٧- طه وادي، تحولات الأزمنة وتعارضات الحداثة في شعر الخليج العربي، عالم الفكر، العدد الثامن عشر، ١٩٨٧ .
٤٨- عباس محمود العقاد، حياة قل .
٤٩- عباس محمود العقاد، وإبراهيم المازني، (الديوان)، القاهرة، ١٩٢١، ج١ .

٥٠- عبد الباسط عبد المعطي، الثروة والسلطة في مصر، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، العدد الثالث، ١٩٨٢ .
٥١- عبد الحليم محمود، الإسلام والعقل، دار المعارف، ١٩٨٥ .
٥٢- عبد الرحمن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار.
٥٣- ــــــــــــ، تاريخ مصر القومي من ١٩١٤- ١٩٢١، ج٢ .
٥٤- عبد الرحمن الرافعي، تاريخ مصر القومي (١٩١٤-١٩٢٠)، ج١، مكتبة النهضة العربية .
٥٥- ــــــــــــ، عصر إسماعيل، ج٢ .
٥٦- ــــــــــــ، في أعقاب الثورة المصرية (ثورة ١٩١٩)، ج١، كتاب الشعب، ١٩٦٩ .
٥٧- عبد العال الصعيدي، المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر، مكتبة الآداب، ١٩٦٣ .
٥٨- عبد العزيز الأهواني، ابن سناء الملك ومشكلة العقم والابتكار في الشعر، د.ت.
٥٩- عبد العظيم أنيس، الأدب الهادف، مجلة الثقافة الوطنية، ١٥ مايو ١٩٥٧ .
٦٠- عبد اللطيف حمزة، الصحافة العربية في مائة عام، دار الثقافة، ١٩٥٩ .
٦١- عبد المعز محمد نصر، الدولة في المجتمع الاشتراكي، دار النشر للثقافة، ١٩٦٦ .
٦٢- عبد الله أحمد المهنا، الحداثة وبعض العناصر المحدثة في القصيدة العربية المعاصرة، عالم الفكر، المجلد ١٩، العدد الثالث، ١٩٨٣ .
٦٣- عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية مع إشارة للمجتمع العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ٢٠٠٠ .
٦٤- علي شلش، قضايا ومسائل في الأدب والفن، العدد ٣١ (كتاب الإذاعة والتليفزيون)، القاهرة ١٩٧٥ .

٦٥- علي الدين هلال، المشكلة السياسية في مصر، تجربة الديمقراطية (١٩٢٠-١٩٨١)، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٢ .
٦٦- علي عبد الرحيم مصطفى، تطور الفكر السياسي في مصر الحديثة، القاهرة، ١٩٧٣ .
٦٧- علي ليلة، المجتمع المدني العربي، قضايا المواطنة وحقوق الإنسان، الأنجلو المصرية، ٢٠٠٧ .
٦٨- ــــــــــــ، دور المنظمات الأهلية في مواجهة الفقر، الشبكة العربية للمنظمة الأهلية، ٢٠٠٢ .
٦٩- غالي شكري، أقواس الهزيمة (وعي النخبة بين المعرفة والسلطة)، دار الفكر، القاهرة، ١٩٩٠ .
٧٠- ــــــــــــ، معنى المأساة في الرواية العربية (رحلة العذاب)، دار الآفاق الجديدة، ط٢، بيروت، ١٩٨٠ .
٧١- ــــــــــــ، مذكرات ثقافة تحتضر، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٧ .
٧٢- ــــــــــــ، النهضة والسقوط في الفكر العربي الحديث، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٢ .
٧٣- فاروق أبو زيد، الصحافة وقضايا الفكر الحر، كتاب الإذاعة والتليفزيون، القاهرة، ١٩٧٤ .
٧٤- فؤاد زكريا، التفكير العلمي في عالم المعرفة ٣، الكويت ١٩٧٨ .
٧٥- قاسم أمين، تحرير المرأة.
٧٦- ــــــــــــ، المرأة الجديدة.
٧٧- قباري إسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة ج٢ (نظرية المعرفة)، دار الكتاب العربي، ١٩٦٦ .
٧٨- كمال السعيد حبيب، الإسلاميون والسياسة والمجتمع الأهلي http/// members.trigedcom.

٧٩- ــــــــــــ، في منهج جماعة الجهاد الإسلامي، تحرير رفعت سعيد أحمد، لندن، ١٩٩٠ .
٨٠- لطيفة الزيات، حوار معها، مجلة العربي، يونيو ١٩٩٣ .
٨١- لويس عوض، الثورة والأدب، دار الكتاب العربي، ١٩٤٧ .
٨٢- ــــــــــــ، تأملات في الثقافة المصرية، الأهرام، ٢٤/٥/٥١ .
٨٣- ــــــــــــ، العنقاء، في تاريخ حسن مفتاح، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٩ .
٨٤- ــــــــــــ، أوراق العمر، ١٩٨٩ .
٨٥- ــــــــــــ، تاريخ الفكر المصري الحديث (من عصر إسماعيل حتى ثورة ١٩١٩) ج١، مكتبة مدبولي، ١٩٨٦ .
٨٦- ــــــــــــ، تاريخ الفكر المصري الحديث، ج٢، دار الهلال ١٩٦٩ .
٨٧- ليلى عبد المجيد، حرية الصحافة في مصر بين التشريع والتطبيق (١٩٥٢-١٩٧٤)، العربي للنشر والتوزيع، ١٩٨٣ .
٨٨- ماهر شفيق فريد، الشعر المعاصر، إبداع، العدد الرابع، ١٩٩٣ .
٨٩- محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، القاهرة، ١٩٥٧ .
٩٠- محمد الخضر حسين، الخيال في الشعر العربي، مطبعة الرحمانية، القاهرة، ١٩٢٢ .
٩١- محمد العلبوط، ملامح عامة للمجتمع الأهلي في التصور الإسلامي، اتحاد المجتمع الأهلي، بيروت، دار الصفوة، ١٩٩٠ .
٩٢- محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة بمصر ومحيطها العربي (مخاضات العربي في القرن العشرين) مركز الأهرام للترجمة والنشر، ٢٠٠٣ .
٩٣- محمد جابر عصفور، انتصار المعجزة الفردية، مجلة العربي، أكتوبر ١٩٩٣ .
٩٤- ــــــــــــ، قراءات في النقد الأدبي، القاهرة ٢٠٠٢ .
٩٥- محمد حسن الزيات، وحي الرسالة ج٢، القاهرة ١٩٦٤ .

٩٦- محمد حسين هيكل، زينب، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣ .
٩٧- ــــــــــــ، الإيمان والمعرفة، القاهرة، ١٩٦٤ .
٩٨- ــــــــــــ، الثورة والأدب، مطبعة مصر، ١٩٤٨ .
٩٩- محمد خدوري، الاتجاهات السياسية في الوطن العربي، بيروت، ١٩٧٢ .
١٠٠- محمد زكي العشماوي، الأدب وقيم الحياة المعاصرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
١٠١- محمد سيلا، الإبداع والهوية العربية، مجلة الوحدة، المجلس القومي للثقافة العربية، الرياض، ١٩٨٧ .
١٠٢- محمد طه بدوي، فلسفتنا السياسية الثورية، دار المعارف، ١٩٦٤ .
١٠٣- محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧ .
١٠٤- محمد عبد الشفيع، قضية التصنيع في إطار الاقتصاد العالمي، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٠ .
١٠٥- محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٨٠ .
١٠٦- ــــــــــــ، التصوف الإسلامي، مطبعة الرسالة، ج١ ، ١٩٣٨ .
١٠٧- محمد عثمان جلال، العيون اليواقظ في الأمثال والمواعظ، تحقيق جابر بحيري، الهيئة العامة، ١٩٧٨ .
١٠٨- محمد عمارة، الإسلام والأقليات: الماضي والحاضر والمستقبل، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٣ .
١٠٩- محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، الإسكندرية، ١٩٥٨ .
١١٠- محمد مندور، المسرح النثري، نهضة مصر، القاهرة.
١١١- ــــــــــــ، فن الشعر، المكتبة الثقافية، ١٩٧٤ .
١١٢- ــــــــــــ، في الأدب والنقد، نهضة مصر، ١٩٨٥ .

١١٣- مصطفى صادق الرافعي، وحي القلم، المكتبة التجارية، ط٦، القاهرة.
١١٤- مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، ج٢، مكتبة عيسى البابي الحلبي، ١٩٥٠ .
١١٥- محمود أبو زيد، جان جاك روسو والعقد الاجتماعي، عالم الفكر، المجلد العاشر، ١٩٧٨ .
١١٦- محمود أمين العالم، مدخل إلى قراءة الشعر المصري المعاصر، مجلة إبداع، يناير ١٩٩٤ .
١١٧- محمود أمين العالم، وعبد العظيم أنيس، في الثقافة المصرية، ١٩٩٥ .
١١٨- محمود حمدي زقزوق، من أعلام الفكر الإسلامي الحديث (دراسات إسلامية)، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٩٧ .
١١٩- محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، دار الشروق، ط٢، القاهرة ١٩٨٧ .
١٢٠- محمود طاهر لاشين، سخرية الناي، القاهرة ١٩٢٧ .
١٢١- ــــــــــــ، يحكى أن، القاهرة، ١٩٣٠ .
١٢٢- محمود عنان، الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه، الأنجلو المصرية، ١٩٧٣ .
١٢٣- محمود عودة، دراسات في علم الاجتماع الريفي، ذات السلاسل، الكويت، ١٩٨٩ .
١٢٤- ــــــــــــ، وسعيد ناصف، السلوك الانتخابي وبناء القوة بين الاستمرار والتغيير، مركز بحوث الشرق الأوسط، ٢٠٠٧ .
١٢٥- مختار العطار، الفن والحداثة بين الأمس واليوم، عالم الفكر، العدد ١٧، العدد الأول ١٩٨٦ .
١٢٦- نجيب محفوظ، وجهة نظر (الأهرام) ٢٦/ ٤/ ١٩٩٠ .
١٢٧- نسمة أحمد البطريق، الفن السينمائي والفن المسرحي، دراسة نقدية مقارنة لعنصر التأثير، مجلة المسرح، العدد الخامس ١٩٨٨ .

١٢٨- هارولد لاسكي، أصول السياسة، الجزء الرابع، ترجمة إبراهيم لطفي عمر ومحمود فتحي عمر، دار المعرفة.

١٢٩- يحيى الجمل، الحرية في المذاهب السياسية المختلفة، عالم الفكر، المجلد الأول، ١٩٧٢ .

١٣٠- يحيى حقي، فجر القصة المصرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧ .

١٣١- يونان لبيب رزق، تاريخ الوزارات المصرية ١٨٧٨٠-١٩٥٢)، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٧٥ .

١٣٢- ــــــــــــــ، الأحزاب المصرية قبل ثورة ١٩٥٢م، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٧٧ .

المراجع الأجنبية:

1-Almond, G.A. & Powell; Comparative Politics: A Developmental Approach. Little Brown and Company Boston, 1966.

2- Altizer, T; The Self Embodiment of God. N. Y. 1971.

3- ----------; Total Presence. 1980.

4- Aron, R; Main Currents in Sociological Thought. (2) Pelican Book 1976.

5- Bastide, R; Eléments de Sociologie Religieuse. 1947.

6- Bendix & Weber, M; An Intellectual Portrait, London University. 1975.

7- Berlin, Isaiah; Historical Inevitability. London. 1954.

8- Bottomare, T. B; Classes in Modern Society. George Allen & Unwin 1967.

9- Brook, P; The Melodramatic Imagination. 1986.

10- Brown, P., The Cult of Saints . London, 1981 .

11- Cohen, J & Andrew Areto; Civil Society and Political Theory. MTT. 1991 .

12- Cole, G. D.H; Social Theory. 1920 .

13- Groce, B.; Phiclosophy of Spirt (4 Vols 1902, 1905, 1909 and 1917).

14- Descotes, Mauriue; La Drame Roman Tique et ses Grand Createurs. Paris. Presses Universitaires de France: 1955.

15- Ellmann, R And Feidelson, C; The Modern Tradition. 1955.

16- Ford, Boris; A Guide to English Literature (ed). Cassel and Company Second edition 1966.

17- Gadamer, H., G; Truth and Methad, 1975.

18- Garfinkel, Harold; Studies in Ethnomethodology. 1976.

19-Garner, J W; Political Science and Government . American Book Company, Copyright. 1955.

20- Gilbraith, Martin; Civil Society in Arab World, at: http:// www:bakhaldun-org.

21- Goldmann, L; La Gréation Culturelle dans La Société Moderne, 1971.

22- Goodenough, W. Hunt; Culture Language and Society. 1971.

23- Grant, R. M; Eearly Christianity and Society. 1978.

24- Habermas, J; The Theory of Communicative Action 1971.

25- Hayes, C; A Political and Cultural History of Modern Europe. Vol. 2. A Century of Predominatl Industrial Society. Since 1830. N. Y. Macmillan Company. 1944 .

26- Hermans, Ferdinad; The Representative Republic. University of Notre Dam Presse. 1959.

27- Hont, Istevan; Civil Society and Commercial Society, London. 1982.
28- Hourani, Albert; Arabic Thought in the Libral age (1998-1959) Cambridge, Cambridge University Press. 1988.
29- Howarth, W & Henri, M; French Litarature From 1666 to the Present. Methuen, London. 1972.
30- Huntington, S; The Clash of Civilizations and The Remaking of the World Order, N. Y. Simon & Schuster. 1996 .
31- Janson, H. W; A History of Art. London. 1948.
32- Kant, I., Critique de la Raison Purs, Presses Universitaire de France. Paris. 1950.
33- Loski, H; Karl Marx (An Essey) London . The Fabian Society. 1922.
34- ----------; Parliamentary Government in England: A Commentary. London, George allen & Unwin, 1948 .
35- Locke J; On Civil Government. Book II.
36- Lukacs, Gyorgy; History and Class Consciousness 1923.
37- Mannheim, K; Ideology and Utopia. 1936.
38- Merton, R: Social and Cultural Contexs of Science, in Storer and M. Norman (ed). The Sociology of Sciences: Theoritical and Emprisist Investigation. The University of Chicago Press. 1975.
39- Mills, C. W; The Power Elite. Oxford University Press. 1959.
40- ------------; The Sociological Imagination. 1959 .
41- Mumtez, M. A; The Concept of Modenization: An Analysis of Contemporary Islamic Thought. American Journal of Islamic Social Sciences. 14 : 1 .
42- Nisbet, R. A; The Sociological Tradition, Heinemam. London 1973.

43- Pye, L; Aspects of Political Dovelopment. 1976.

44- -----------; Personality and Nation Building. Yales University Press, 1963.

45- Read, H.; A Concise History of Modern Painting. London. 1974.

46- Rousseau. J. J.; Du Contrat Social: Ou Principes du Droit Politique. 1762 .

47- Spender, Stephen; The Struggle of the Modern London 1963.

48- Taine, E. A; History of English Literature . Trans. from the French by H. Van Laun London, 1873. Vol. t.

49- Vedal, G; Manuel Elementaire de Droit Constitutionnel, Paris.

50- Wallas, G.; Human Nature in Politics (3rd Edition) Constable and Com Ltd. London 1927.

51- Wellek, Rene; The Term and Concept of Classicism in Literatury History in Discrimination. NUP 1970 .

52- Westland, P.; Contemporaty Literature (1890-1950) Vol. VI. The English Universities Press Ltd. London.

53- White, Merton; The age of Analysis. The 20th Century Philosophers. A Mentor Book 1955.

54- Wilde, O.; The Importance of Being Earnest. 1899 .

55- Wintle, Justin; Dictionary of Modern Culture. ARK London. 1984 .



للمؤلف

١- «جراهام ولاس: دراسة في المجتمع والسياسة»، الناشر: مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٢ .

٢- «الدين والتماسك الاجتماعي»، الناشر: مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٧٨ .

٣- «الشائعات والضبط الاجتماعي: دراسة سوسيومترية في قرية مصرية»، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب (الإسكندرية)، ١٩٨٠ .

٤- «علم الاجتماع القانوني (الأسس والاتجاهات)»، الناشر: مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٨٣ . الطبعة الثانية، مكتبة غريب، ١٩٩٢ .

٥- «المعجم في علم الإجرام والاجتماع القانوني والعقاب»، الناشر: دار الكتاب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٦ . الطبعة الثانية: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٣ .

٦- «القانون والنظام الاجتماعي»، الناشر: دار الكتاب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٧ . الطبعة الثانية، الناشر: مكتبة وهبة، القاهرة.

٧- «الرشوة في المجتمع: تحليل سوسيولوجي»، الناشر: دار الكتاب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٨ .

٨- «المشكلة الاجتماعية في فكر هنري برجسون - دراسة في فلسفة التغير»، الناشر: مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٨٩ .

٩- «الشرعية القانونية وإشكالية التناقض بين السلطة والحرية» «دراسة تأصيلية لنظرية العقد الاجتماعي»، الناشر: مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٨٩ .

١٠- «علم الاجتماع والاجتماعيون - تجارب وخبرات» ، الناشر: مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٩٥ .

١١- «كلمات أسطورية» لايزاك أزيموف، الناشر: مصر للخدمات العلمية، القاهرة، ١٩٩٥ .

١٢- «اللغة في الثقافة والمجتمع»، الناشر: دار الكتاب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٧، الطبعة الثانية، الناشر: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧.

١٣- «أعلام الفكر الاجتماعي والأنثربولوجي الغربي المعاصر»، (الجزء الأول)، الناشر: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨.

١٤- «المختصر في تاريخ الفكر الاجتماعي»، الناشر: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨.

١٥- «ثلاثون عامًا هل غيرت وجه مصر - كلام في الهموم والطموحات»، الناشر: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠ (مجموعة مقالات وتحقيقات صحفية نشرت في الأهرام الاقتصادي من ٦١- ١٩٦٧).

١٦- «أعلام الفكر الاجتماعي والأنثروبولوجي الغربي المعاصر»، (الجزء الثاني)، الناشر: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٣.

١٧- «فصول في الحضارة والإبداع الإنساني»، الناشر: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧.

١٨- «الوعي بالمجتمع - التاريخ الفكري لمصر القرن العشرين»، الناشر: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٨.

❁❁❁